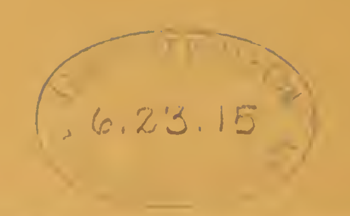


BT 25 .M87 1913
Murillo, L. b. 1852.
El progreso en la
revelaciaon cristiana

Digitized by the Internet Archive
in 2014

https://archive.org/details/elprogresoenlare00muri



EL PROGRESO

EN LA

REVELACIÓN CRISTIANA

CONTRIBUCIÓN Á LA HISTORIA DE LOS DOGMAS

SOBRE TODO EN EL PERÍODO ANTENICENO

POR

L. MURILLO S. I.

Script. Pont. Inst. Bibl.

CON LICENCIA ECLESIÁSTICA



ROMA

PONTIFICIO INSTITUTO BÍBLICO

1913

IMPRIMATUR

Fr. Albertus Lepidi O. P., S. P. A. Magister.

IMPRIMATUR

Franciscus Faberi Vic. Urbis Adsessor

ROMA. — IMPRENTA PONTIFICIA EN EL INSTITUTO PIO IX.

PRÓLOGO

El objeto de este libro no es otro que el de discutir y examinar el valor científico de las teorías evolucionistas sobre el progreso del dogma, recorriendo las principales formas en que el sistema de la evolución, aplicado al dogma, ha sido propuesto en esto últimos años, y más especialmente en el presente decenio. El análisis crítico se hace recurriendo á argumentos teológicos, históricos y filosóficos. Nadie puede tachar este procedimiento; pues la teoría evolucionista del dogma, como cualquier estudio científico sobre el asunto, halla su contraste legítimo en la verdad revelada, en la verdad histórica y en la verdad filosófica.

Claro está que no se trata de pronunciar un fallo decisivo sobre ninguno de los sistemas, mucho menos sobre las personas; como que tal atribución es de la competencia exclusiva del Magisterio eclesiástico, no de los particulares, cuyo parecer no tiene más valor que el de las razones que aportan á la controversia. Tampoco es nuestro ánimo combatir á nadie con expresiones autoritativas ó recurriendo á procedimientos que tiendan á suscitar odiosidades contra nadie: tal proceder ni es noble, ni cristiano, ni científico. Si alguna vez ó muchas, se invocan las declaraciones de la Iglesia, es con respecto á aquellas doctrinas que, ó

están expresamente reprobadas en documentos eclesiásticos de competente autoridad, ó tienen con ellos enlace indudable.

Nos abstendremos cuidadosamente de tachar con censura ninguna teológica determinada opiniones que no la hayan recibido ya previamente de los órganos del magisterio eclesiástico. Especialmente se tendrá ese cuidado cuando se trate de escritores católicos. Sabemos cuán doloroso es para un sincero creyente é hijo rendido de la Iglesia, verse tachado de insumisión á su autoridad, de profesar doctrinas contrarias á la misma en su letra ó en su espíritu, ó de ser poco adicto á sus prescripciones.

Semejante línea de conducta en un análisis que se precia de razonado, lastimaría los sentimientos más legítimos de la conciencia católica; y tal ofensa no puede inferirse sin manifiesta injusticia, mientras no se descubran fundamentos que patenticen el error.

Sabemos además cuán dificultoso es muchas veces en materias oscuras y complejas determinar no ya la mente subjetiva de un escritor, sino aun el valor objetivo preciso de sus expresiones. Por esta razón, en primer lugar queremos se tenga bien entendido que no pretendemos condenar las intenciones de nadie. Solo entendemos juzgar su mente objetiva, es decir, en cuanto manifestada por el tenor de los términos y el contexto del escrito. Pero todavía añadimos más: aun con respecto á la mente así considerada, puede suceder que ó por lo escabroso del argumento, ó por la ambigüedad de determinadas expresiones, ó por impremeditación é inadvertencia se empleen á veces

fórmulas que, si bien tomados los términos en su significado obvio y natural, presentan sentido no bastante preciso y hasta inexacto ó erróneo; sin embargo, por no concordar con otros textos quizá del mismo libro donde se expone la doctrina verdadera, manifiestan que el error ó inexactitud no es ni del escritor ni del conjunto del escrito donde ocurre [1].

En tales casos impugnando un pasaje dado, no es nuestro propósito impugnar ni al autor, ni al escrito en su conjunto; puede, sin embargo, impugnarse el pasaje 1° porque es en realidad inexacto; y el que en otros lugares se proponga doctrina verdadera no im-

[1] Un ejemplo patente es el opúsculo de Ermoni titulado: *Historia del Credo*. En el cap. I habla el autor con la más exquisita corrección, y hasta parece conceder que no solamente el contenido, sino el formulario llamado símbolo de los Apóstoles data de los Apóstoles mismos. En la pág. 72 cambia ya la escena; y en la *Conclusión* se presenta el Credo como « la prueba más patente del desenvolvimiento dogmático: Jesucristo ha depositado el *germen* en el seno de la Iglesia; este germen se ha desarrollado en condiciones absolutamente normales, y este fenómeno basta para reducir á la nada las acusaciones injustas del protestantismo. Pero al desarrollarse el germen ha permanecido idéntico á sí mismo, y esta ley evolutiva debe calmar las conciencias turbadas, y convencer á los católicos de que la *sustancia* de nuestra fe es la misma que la de los Apóstoles ». Como las acusaciones del Protestantismo consisten en decir que la Iglesia no admite *evolución objetiva,* el desarrollo del núcleo primitivo hasta completar el símbolo habrá de ser por verdadera adición no solo de *fórmulas* sino de *contenido,* en cuyo caso evidentemente la Conclusión se opone abiertamente á las declaraciones del cap. I. Es mala fe? No: lo que hay es que Ermoni no sería ni teólogo ni exegeta.

pide que en el pasaje en cuestión se incurra en inexactitud. 2º Porque los lectores suelen muchas veces asirse á una expresión ó fórmula haciendo abstracción de otros textos, sea por no poseer capacidad suficiente para reconocer el verdadero alcance de las expresiones, sea por la predisposición en que se encuentran con respecto á puntos doctrinales determinados. 3º Porque lo que se busca es poseer la verdad, depurarla de inexactitudes y formularla con la precisión posible.

El orden que seguimos en el desarrollo del argumento es el siguiente: 1º exponemos las principales teorías que sobre la evolución del dogma cristiano circulan en nuestros días: nosotros las reducimos á cuatro. 2º Discutimos las teorías heterodoxas desde el punto de vista dogmático é histórico, insistiendo con especialidad en la autenticidad y valor histórico de los Evangelios, porque de esta controversia dependen dichas teorías en su base y en su desarrollo. 3º Analizamos con especial detenimiento la última teoría, por lo que su exposición y argumentos pueden tener de más especioso; por lo demás, lo especial que sobre la historia del dogma se dice, discutiendo esta forma, vale igualmente para las restantes. 4º Hacemos un estudio peculiar de algunos Padres antenicenos por tener como improbable la opinión ó interpretación de Harnack sobre el fundamento de la distinción personal entre Padre é Hijo solo desde la Encarnación ó la creación, é igualmente la de ciertos escritores católicos que si bien parecen diferenciarse de Harnack, en realidad apenas difieren del Profesor alemán. Por fin 5º añadimos una breve explicación del *progreso* dog-

mático, haciendo ver ó esforzándonos por hacerlo, en qué consiste en realidad ese progreso.

Deseamos que el libro sea de alguna utilidad sobre todo á nuestros compatriotas y hermanos ultramarinos de lengua española en orden á desvanecer ciertas ideas erróneas ó muy inexactas que van propagándose con gran detrimento de la verdad y sana doctrina católica.

PARTE PRIMERA

Las teorías sobre la evolución del Dogma

I. — Orientación histórica

Si queremos llegar al primer origen histórico de las teorías sobre la evolución del dogma y de las controversias acerca del mismo tema, menester es irlo á buscar en la concepción hegeliana. Hegel, en su afán de dar una síntesis completa de toda la ciencia humana sin excluir la ciencia de la religión, pretendió sujetar al lecho de Procusto de sus concepciones la revelación evangélica. Hegel, sin embargo, ó no se propuso, ó no acertó á despojar en absoluto al Cristianismo de su carácter sobrenatural que se vió precisado á reconocer; pero aceptando á su modo el hecho de la revelación en Cristo, consideróla como una de las manifestaciones subjetivo-objetivas de la *Idea*, especulando sobre ella y sometiéndola á las mismas leyes que las ramas restantes de la ciencia, y por consiguiente condenando su objeto á aquel perpetuo *fieri* á que en su opinión está sujeta la realidad universal, y, como todas ellas, en virtud de un pragmatismo incontrastable.

De Hegel se derivó el concepto de la evolución á todos los grandes críticos protestantes de la Biblia que

á mediados del pasado siglo se entregaron con tanto ardor al análisis de los orígenes del cristianismo; porque si bien Hegel no era teólogo, sino filósofo ([1]), es sin embargo increíble el influjo que ejerció sobre la mentalidad de su época en todos los ramos de la especulación científica. Discípulos ó admiradores suyos fueron un prodigioso número de sabios distinguidos en la Filosofía, en la Teología, en el Derecho, en los estudios bíblicos. Entre estos últimos se cuentan Baur, Strauss y todos cuantos dieron á la crítica de la Biblia aquel fatal impulso que dura todavía vigoroso y pujante en muchos de los adeptos de la escuela *histórica* ([2]). Todos esos críticos conciben el cristianismo como una institución que de principios imperceptibles y apenas distintos del judaismo, ha ido desarrollándose sucesivamente, lo mismo en su elemento dogmático que en el social, con arreglo á las leyes de un desenvolvimiento cuyos factores han de buscarse en energías inmanentes del organismo ó corporación cristiana, si bien utilizando como auxiliares ciertas condiciones de los diversos medios ó ambientes con quienes el cristianismo se ha ido poniendo en contacto en

([1]) Hegel sin embargo había hecho en su juventud algunos estudios no despreciables sobre la Biblia; y este trabajo ejerció siempre notable influjo sobre sus especulaciones filosóficas posteriores grabando en ellas cierto sello teológico que contrasta singularmente con el fondo eminentemente racionalista de sus grandes producciones.

([2]) « C'est un fait avéré que la méthode historico-exégétique inaugurée par Baur à Tubingue repose tout entière sur les postulats de l'évolutionisme hégélien », PRAT, *Theol. de St. Paul,* II, 1.

su marcha á través de la historia. Dobschütz, J. Weiss, Jülicher, Wernle, Wrede, Vischer y otros ciento no hacen otra cosa que reproducir bajo diversa forma las teorías de Baur: y aun no han faltado quienes, como Dorner, han pretendido resucitar hasta la forma misma histórico-dogmática hegeliana de Baur, « como si la mera especulación de la mente bastase á elaborar la historia á despecho de la realidad » ([1]).

Cierto que bajo el aspecto histórico, y sobre todo bajo el estrictamente cronológico se han modificado considerablemente los datos del problema crítico sobre los orígenes y primera propagación del cristianismo; pero los axiomas y criterio de Baur siguen ejerciendo la dictadura, y solo se trata de matices distintos, de formas diversas de aplicación. El mismo Adolfo Harnack, quien por temperamento es refractario á la concepción evolutiva, y por sus largos años de estudio de la Historia parecía el llamado á deshacer la niebla de sofismas en que descansa el sistema entero de la escuela á que pertenecen los escritores poco ha citados, dista mucho de haberse sobrepuesto á los prejuicios heredados de la evolución hegeliana y trasplantados por Baur á la crítica de la Biblia: su *Esencia del Cristianismo* y su *Historia de los Dogmas* están largamente influídas por el principio evolucionista. He aquí cuál es en su sentir la índole del argumento evangélico: « O el Evangelio es – dice – en todas sus partes idéntico á su primera forma, ó contiene un fondo siempre valedero pero bajo formas que cambian con el

([1]) Adolfo Harnack, *Lehrb. der Dogmeng.*[4] I, 44.

curso de la Historia. Esto último es lo cierto. La Historia de la Iglesia muestra ya en sus comienzos que el *Cristianismo primitivo* debió sucumbir para que el *Cristianismo* permaneciera en pie; y en tiempos posteriores una metamórfosis ha sucedido á otra » (1).

Cuando las conclusiones que como fruto de sus investigaciones históricas formulaba ya antes de 1897 inquietaron á la escuela evolucionista, Harnack tuvo buen cuidado de tranquilizarla declarando que si bien sus teorías estrechaban considerablemente el ámbito de la evolución para el conjunto de las narraciones evangélicas, no por eso desaparece aquella; el problema queda reducido á acelerar la elaboración, reforzando la energía de los agentes (2). El entusiasmo en los predicadores y la avidez de sobrenaturalismo en las muchedumbres explican, segun él, perfectamente la formación de las tradiciones sinópticas en el espacio de 40 años sin ser necesario recurrir con Baur y Strauss á un ciclo duplo ó triplo de tiempo, ni admitir tampoco la historia sobrenatural del cristianismo La promesa empeñada entonces y el compromiso contraído ante el grupo evolucionista sobresaltado con la *vuelta á la tradición*, los ha mantenido Harnack hasta el momento presente. En el espacio que corre desde 1897 hasta 1911 Harnack ha avanzado incommensurablemente en sus concesiones; los 40 años se han reducido á menos de 30, es decir, que si se exceptúa el

(1) *Wesen des Christ.* p. 9 (ed. de 1908).

(2) Prólogo al primer volumen de su *Chronologie der altchristl. Litteratur.*

4º Evangelio y algunas Epístolas apostólicas, apenas le queda que conceder á la tradición más ortodoxa en punto á cuestiones de autenticidad de los libros del Nuevo Testamento; sin embargo, se equivocaría lastimosamente quien le creyera inclinado en lo mas mínimo á admitir el caracter sobrenatural de la historia evangélica; y es de ver los expedientes curiosos y los equilibrios que excogita en sus últimos opúsculos sobre la historia primitiva del Cristianismo para conciliar sus conclusiones históricas con los dictados del hegelianismo.

Si el platillo del análisis histórico desciende demasiado hacia las fechas tradicionales, acude presuroso á echar sobre el otro el contrapeso de los axiomas evolucionistas. De ahí la distincion entre la composición y la divulgación del Evangelio de S. Marcos; de ahí el considerar á S. Lucas como intermedio entre el cristianismo judaico primitivo y el cristianismo del Apóstol S. Pablo; de ahí la teoría estupenda de que S. Lucas en los Hechos, á pesar de poseer datos históricos fidedignos, tomados en el teatro mismo de los acontecimientos, y recogidos de boca de testigos presenciales sobre la historia real de Jesús y de los primeros días del Evangelio, prefiriera sin embargo á esta fuente la de tradiciones legendarias obtenidas de boca de Felipe y sus hijas, ó de procedencia análoga sobre las apariciones del resucitado y su ascensión á los cielos [1].

(1) *Die Apostelgesch.* 1908; pp. 127-129; *Neue Untersuchung.* 1911. En este último opúsculo previene así (p. 65) los sobresaltos que sus conclusiones pueden suscitar: « Las vigas carcomidas de

Y no contento con todas estas ofrendas inmoladas en aras de esa deidad implacable que se llama naturalismo evolucionista, termina sus investigaciones crítico-históricas con una bufonada indigna de su talento y que apenas se concibe haya sido formulada sino por pura coacción.

De los protestantes ha pasado el principio evolucionista á aquella fracción de católicos que hoy forman la falange modernista. Loisy tanto en su opúsculo *L'Evangile et l'Eglise* como en el que le siguió con el título *Autour d'un petit livre*, no solamente lo aplica en la práctica, sino lo proclama en teoría con toda la crudeza con que podría proclamarlo el hegeliano ó tubingense más decidido. Sobre todo en el segundo de los opúsculos citados emplea expresiones como estas: « la fe no tiene acá bajo mansiones permanentes, aunque necesita una guarida. En vano se ensayará retenerla en lo que fué un palacio... si ese palacio no es ya habitable... y si no es otra cosa que un monumento del pasado, respetable aún, y siempre admirable, pero como testigo de un tiempo que pasó para siempre» [1]. Con respecto á la aplicación práctica, su obra sobre los Sinópticos está basada en el mismo

---

un edificio no resultan mejores ni mas resistentes por demostrarse ser mas antiguas de lo que hasta aquí se creían » ¿ Cómo es posible proferir semejante salida de tono cuando Harnack sabe muy bien, y no solo sabe sino siente y no puede menos de sentir que lo sano ó carcomido de las vigas depende precisamente de su data cronológica ?

[1] *Autour d'un petit livre* p. 49.

principio llevado á una exageración que bien puede calificarse de pueril. A Loisy han seguido, acentuando más todavía algunos de sus conceptos y completando en parte su teoría, los autores del *Programma-Risposta.*

Por fin, tampoco faltan católicos y de sanísimas intenciones entre los cuales ha penetrado el axioma de la evolución. En no pocos de ellos la razón principal de adoptarlo y hacer del mismo aplicaciones prácticas ha sido indudablemente el verlo proclamado y preconizado en muchos libros y producciones de gran circulación, que son el reflejo de la mentalidad contemporánea y constituyen el ambiente que respira y el manjar cotidiano de que se nutre un sinnúmero de personas, principalmente entre las que ejercen una profesión ó siguen una carrera literaria. Sin duda ha contribuído también al mismo efecto el deseo de conciliar el movimiento contemporáneo con la doctrina católica, creyendo posible el saneamiento de esas teorías aplicándoles injertos cortados del árbol de la ciencia católica. Por eso no todos los que adoptan los axiomas evolucionistas los adoptan en el sentido y con la crudeza con que los proclaman y aplican las escuelas heterodoxas; por cuya razón no sería justo condenar en bloque y por igual á cuantos se declaran partidarios de la evolución, aun aplicada al dogma; además el concepto mismo de evolución es susceptible de matices muy variados. De aquí la necesidad de deslindar con precisión y definir con exactitud los diferentes sentidos y diversas formas que pueden aplicarse al término *evolución dogmática.* Pero más bien que enredarnos en un laberinto de definiciones y distinciones

especulativas, preferimos el método ejecutivo y práctico de describir las principales formas ó escuelas que en nuestros días profesan y aplican la evolución. Pueden reducirse á cuatro: la de Harnack, la de Loisy, la de los autores del *Programma-Risposta* y la de la escuela católica.

II. — La teoría de Harnack

Entiéndese por *dogmas*, dice Harnack, « artículos doctrinales de fe religioso-cristiana intelectualmente formulados con un fin apologético-científico, y que versan sobre el conocimiento de Dios, del mundo y de la redención por Cristo » ([1]). En los principios de la religión cristiana no existía dogma alguno así definido, su primer origen ha de buscarse en aquella época en la cual quedó por vez primera formulado científicamente un artículo de fe relativo á la persona de Cristo, que constituyera el centro doctrinal religioso del cristianismo y fuera aceptado como tal por la Iglesia.

Harnack distingue dos períodos en la historia del dogma cristiano: el que llama de *origen* ó *formación* (Entstehung) y el de *desarrollo* (Entwickelung). Harnack entiende por período de origen, no el de la formulación dialéctica del dogma, sino otro período previo que podríamos llamar de gestación ó incubación, durante el cual la Iglesia cristiana fué, segun él, un hervidero de tendencias varias y opuestas entre sí que

([1]) *Lehrb. der Dogmengesch.* [4] I, 3. (Leipz. 1910).

lucharon por largo tiempo sin que una predominara sobre las restantes, ni, en consecuencia, existiera creencia alguna universal bien determinada. Es la época que podría denominarse de las sectas trascendentes, la época del sincretismo judaico ó judaizante y del gnosticismo en sus múltiples formas, durante la cual estaba en tela de juicio lo más fundamental de la religión cristiana, la índole precisa de la persona de Cristo, de cuya resolución pendía el conjunto total del organismo dogmático: la Trinidad, la Encarnación, la Redención, la gracia, los sacramentos, los novísimos. Si Jesús es Dios, en el sentido propio de la palabra y no un puro hombre ni un Eón en una ú otra forma, todo ese conjunto queda orientado y perfectamente organizado en el sentido ortodoxo; si no lo es, no resta en pie uno solo de esos artículos y el edificio entero viene por tierra. El período de formación se extiende y dura mientras se disputa sin resolución definitiva sobre la índole personal de Cristo; y queda terminado cuando en la Iglesia prevalece como fundamental el artículo que proclama á Jesús como el Logos preexistente y personal de Dios (1). Sucedía esto al pasar del siglo III al IV, cuando merced á la superioridad de un Orígenes igualmente versado en la literatura helénica y en la bíblica, se llevaba á feliz término la síntesis del Evangelio con el pensamiento y la filosofía platónica, síntesis vigorosamente iniciada ya á la verdad por el autor del 4º Evangelio, pero continuada solo

(1) *Ibid.* p. 4.

con penosa lentitud por espacio de casi dos siglos á causa de la obstinación gnóstica y judaizante.

En este momento histórico debe colocarse el arranque del dogma. Los siglos posteriores hasta el VIII constituyen el período del desenvolvimiento: después del siglo VIII el dogma se estacionó en la Iglesia oriental; la occidental continuó sin embargo su labor y todavía en 1870 promulgaba el dogma de la infalibilidad como enlazado con el organismo restante de la doctrina cristiana.

El Protestantismo no ofrece ni puede ofrecer la misma consecuencia por albergarse en él con igual derecho dos elementos que no se concilian entre sí: por un lado la retención, en su mayor parte, de la dogmática tradicional; por otro la proclamación del principio que coloca en la *buena nueva* ó Evangelio de Jesús el criterio decisivo para fallar sobre el valor dogmático de una doctrina religiosa. Si el Protestantismo ha de ser consecuente con este último principio, se ve precisado á hacer una revisión de los dogmas aceptados en el primer elemento; y su labor será en gran parte regresiva, negándose á sí mismo, y borrando de un golpe la historia de tres siglos y medio en sus doctrinas y en muchos de los personajes más conspicuos que representan la reforma.

Pero el dogma ni formulado ya, ni todavía en embrión, debe confundirse con el Evangelio; mientras éste representa en su objeto y en su tendencia la *fe pura,* más aún, mientras en expresión de S. Pablo el Evangelio está tan lejos de hablar á la inteligencia, que se presenta más bien á ella como una necedad; el dogma

por el contrario representa un conato y una labor científica; y tanto *en su concepción,* (desde que la comunidad cristiana empezó á sentir la necesidad de formular su creencia), como *en su construcción* (la elaboración y formulado) *es obra del espíritu griego,* bien que *sobre la base del Evangelio* ([1]).

Consecuencia de esta noción es que el agente esencial inmediato del dogma ha de buscarse en la Teología, que es la ciencia de la Religión: el teólogo, como sabio, necesita, á diferencia del simple creyente, darse á sí mismo y dar á los demás razón de sus creencias. Es verdad que además de ese factor subjetivo, existen otros objetivos, entre los cuales el principal es el espíritu de la época, la mentalidad ambiente; pero en la teoría de Harnack estos factores, más bien que como agentes, influyen como condiciones determinantes; el agente propiamente dicho es la Teología, la cual es á su vez exponente de la fe ilustrada que en la colectividad cristiana trabajaba constantemente ya desde los principios por elevar más y más la dignidad de Cristo y de la institución por él fundada.

He aquí la razón porque, si bien Harnack coloca el punto de partida para la elaboración del dogma y los primeros conatos de ella en la época en que el Evangelio atravesó las fronteras del mundo judío para ponerse en contacto con el griego, no por eso deja de admitir labor evolutiva aun en la época predogmática; y ya hemos visto cuáles son sus ideas sobre la formación de las tradiciones evangélicas. Cierto que no

([1]) *Dogmengesch.* I, 19, 20.

es fácil señalar la razón de la diferencia entre las dos épocas una vez admitida la elaboración doctrinal en ambas; pero no es el raciocinio severo y la consecuencia lógica el distintivo característico del Profesor de Berlin.

Harnack no deja de advertir esa inconsecuencia. En la introducción á su *Historia de los dogmas* se propone esta dificultad: el cristianismo desde su primer origen formuló ciertas verdades y profesó determinada moral; luego dentro de la historia cristiana no cabe estudiar el *principio ú origen* de sus dogmas, sino solo su desarrollo. Y responde: es verdad que el cristianismo, como nacido del judaísmo y como identificado con él, ya en sus primeros albores fué una religion refleja y profesó la fe en Dios creador y en Jesucristo su revelador; pero esa fe y la fe en los dogmas posteriores *no fué como el germen y su desarrollo;* entre una y otra fe medió un elemento adventicio que fué el engranaje del objeto primordial con objetos conocidos previamente por otra fuente, á saber, la vía filosófica. El *mensaje evangélico* en sus nociones sobre Dios y Jesucristo llevaba envueltos los rasgos fundamentales de una concepción determinada sobre el mundo; mas al encontrarse con la filosofía griega, realizóse una combinación de la cual resultó una enseñanza científica que tomó del Evangelio su certidumbre, *pero no su contenido total;* y así pudo ser aceptada aun por aquellos que buscaban más bien la ciencia que la religión [1]. La solución de Harnack se reduce á decir que al contacto del Evangelio con la filosofía, sufrió un cambio el término del asentimiento religioso

(1) *Lehrb. der Dogm.* I, 19.

y la tendencia propriamente esencial de este, pasando ambos de la esfera de la fe pura á la de la fe científica ó ciencia-fe.

Merced á este enlace de ambas fases que, si bien específicamente diversas, convienen en la noción genérica de asentimiento y objeto religiosos, puede Harnack colocar el punto de arranque del progreso y algunos grados del mismo, ya antes del encuentro con la mentalidad griega.

He aquí ahora la serie de fases que en el desenvolvimiento de la cristología señala Harnack hasta la época de formulación estricta del dogma. El principio de donde arranca ese movimiento es la *impresión* [1] que Jesús suscitó en sus discípulos, ó lo que es lo mismo, la *experiencia* religiosa que éstos sintieron acerca de la persona de Jesús el cual apareció ante sus ojos como *Mesías exaltado por Dios al señorío universal y á la dignidad de Juez de vivos y muertos.* — S. Pablo da un paso más: á su vista Cristo no es ya

[1] Con frecuencia hablan los ecritores heterodoxos de la *impresión* que Jesús produjo en sus discípulos ó seguidores. Bajo ese nombre entiende Harnack, no el simple eco ó recepción fiel de la doctrina de Jesús como lo entendemos nosotros, sino aquel conjunto de experiencias religiosas que se despertaron en la primera generación cristiana al contacto con la personalidad de Jesús. Pero ese conjunto *excedía* no poco la predicación del Maestro mezclándose con ella elementos puramente subjetivos de los discípulos. Por eso, de que en los documentos apostólicos aparezca una imagen dada de Cristo, no se sigue que esa imagen sea fiel; solo se sigue que así concibieron á Jesús los fieles de la primera generación cristiana.

« Jesús de Nazaret, exaltado á la gloria », sino « el ser espiritual que aparece lleno de poder y en forma divina » ([1]); el autor del 4° Evangelio por su parte avanza hasta proponérnoslo como el *Logos divino*, concepto que suministró la base providencial y casi mágica para la fusión del cristianismo y helenismo ([2]); y que fué ulteriormente elaborado por los Apologistas del siglo II hasta que el prestigio de Orígenes le abrió paso hacia su aceptación universal.

Mesías Señor; Hombre celestial; Logos divino: he aquí los tres grados ó escalones que determinan la cristología en el período anteniceno.

Resumiendo, la teoría de Harnack sobre la historia del dogma se reduce á estos puntos. 1° Como á la noción del dogma pertenece, segun Harnack, no solo el formulado, sino la imposición del enunciado dogmático en calidad de norma universal de creencia, no habiéndose verificado esta imposición, en sentir del Profesor de Berlín, hasta la época del Concilio de Nicea, solo en esta época empezó propiamente á existir el dogma. 2° De aquí la división en la historia del mismo; antes del siglo IV solo tenemos la *incubación* del dogma; después de este tiempo su *evolución*. 3° La incubación ú origen del dogma, abraza los esfuerzos de la conciencia cristiana por formularse enunciados sobre la dignidad de Jesús, su obra, sus efectos. Pero en estos esfuerzos es menester distinguir dos fases: la de la elaboración propiamente dicha del dogma solo da principio cuando el cris-

([1]) *Dogmeng.* I, 103.
([2]) *Wesen des Christ.* p. 127, 128.

tianismo hubo atravesado la frontera judía para penetrar en el mundo helénico; porque solo entonces se pudo hacer sentir la necesidad de darse razón de la creencia, pues solo entonces pudieron mezclarse con las nociones religiosas otros conceptos de diverso origen, esto es, de procedencia científica, aunque susceptibles de *aspecto*, y por lo mismo, de *asenso* religioso; y respecto de los cuales era indispensable darse y dar á los demás, explicación satisfactoria. 4° Antes de esa época solo existia la esfera religiosa del Evangelio y la fe pura. 5° No obstante, como aun en esta fase preliminar habia también trabajado la conciencia cristiana por crearse nociones precisas sobre la persona de Cristo y su obra, puede igualmente y debe sumarse esa labor y sus resultados con la elaboración posterior, por más que en esta fase primordial no presidiese á aquella labor activa el criterio de darse razón científica de los artículos formulados. 6° De aquí la serie de fases completa desde Jesús hasta Nicea.

Pero debe advertirse que estas ideas de Harnack no son aceptadas por todos los evolucionistas con el mismo rigor; Loisy, los modernistas y la escuela evolucionista católica no insisten precisamente en el principio de Harnack para determinar la noción específica del dogma y fijar los períodos de su historia. Todos estos críticos ni exigen con rigor la imposición universal de la creencia como condición indispensable para el dogma, ni admiten como agente propiamente dicho del dogma *el espíritu griego*. No tienen dificultad, antes bien creen más lógico admitir como constituído el dogma, aunque no hubiera todavía alcanzado el dominio universal; y con respecto al criterio y agente, reconocen como

factor la actividad *religiosa* de la conciencia, la cual por su naturaleza misma tiene siempre carácter de esfuerzo *científico*. De aquí la homogeneidad de la historia dogmática sin esa distinción de *fe pura* y *fe científica* establecida por Harnack.

Llamará la atencion la desproporción entre la amplitud concedida en la descripción que precede á la parte de historia del dogma correspondiente á la época antenicena, y la brevedad con que se recorren las épocas posteriores; pero la razón es, además de la desigualdad histórica en las vicisitudes del dogma, si se comparan entre sí esos períodos, el objeto principal de la descripción; el cual no tanto es ofrecer el cuadro completo de la historia dogmática, cuanto una idea de los principios en que se funda y por los que se guía la teoría de Harnack sobre el origen, elaboración y desenvolvimiento del dogma cristiano. Pues bien: esa idea queda perfectamente al descubierto con la descripción de la época antenicena; porque en este período es donde más de relieve aparecen las circunstancias históricas que dan ocasión á la supuesta evolución de los dogmas.

III. — **La Teoría de Loisy**

Al leer la *Esencia del cristianismo* ó la *Historia de los dogmas* de Harnack, á pesar de las considerables proporciones de evolucionismo de que están informados esos escritos, más aún, á pesar de que en ambos la idea evolucionista constituye el dinamismo é hilo

conductor que por fin reduce á la unidad aquel caos de conceptos y tendencias anómalas que se cruzan en el campo de la Historia hasta el concilio de Nicea; la impresión que involuntariamente recibe el lector sobre el cristianismo tal cual aparece descrito por Harnack en ese período constituyente, es la de un caminante beodo que avanza sí, pero describiendo curvas caprichosas, andando y desandando cien veces el mismo camino. Y ¿por qué? porque el agente subjetivo, la conciencia cristiana, no encuentra un apoyo firme, un excitante y un cooperador en el objeto dogmático; el desenvolvimiento es más bien por decirlo así, de simple yuxtaposición: el factor que determina cada nueva fase en el dogma no tanto es el empuje lógico del objeto, cuanto una nueva situación y compromiso de la conciencia. Loisy más especulador y menos histórico, sustituye á aquellas la intususcepción, merced á una poderosa energía interna de expansión, inherente al contenido mismo dogmático ([1]), la cual radica en el enlace

([1]) Loisy describe gráfica y graciosamente las diferencias esenciales que separan su concepción de la del Profesor alemán: « Harnack, dice, no concibe el cristianismo como una semilla que ha crecido, primero planta en potencia, despues planta real, idéntica á sí misma desde el principio de su evolución hasta su término actual, y desde la raíz hasta la cúspide del tallo; concíbelo como un fruto maduro, ó mejor, averiado, que es menester ir pelando hasta llegar á un núcleo incorruptible..... No es propio del crítico cojer al vuelo la religión, dividirla en fragmentos, extraer de ellos un elemento cualquiera y declararlo único diciendo: he aquí la esencia del cristianismo. Contemplemos la vida de la religión cristiana, y fijando la atención en aquello en cuya virtud ha vivido

misterioso que existe entre la persona de Jesús y la divinidad, enlace que va envuelto en su carácter mismo de Mesías, y ofrece amplio fundamento y abundante pábulo á la fecundidad productora de la fe.

Distinguiendo en el cristianismo entre su esencia *física* y su esencia *integral*, Loisy coloca la primera en el núcleo inicial de donde arranca el movimiento, pero advirtiendo que aquel núcleo está dotado de una energía vital, la cual va determinando sucesivamente todas las fases posteriores que en su conjunto constituyen la esencia integral. La esencia del cristianismo, según Loisy, consiste « en la plenitud y totalidad de su vida, la cual, por lo mismo que es vida, es movimiento y variedad; pero en calidad de vida derivada de un principio á todas luces poderosísimo, ha crecido con arreglo á una ley que, á cada progreso, afirmaba la fuerza inicial de lo que podría llamarse su esencia física, revelada en todas sus manifestaciones » (1). Loisy ilustra su pensamiento con el ejemplo del germen vital de donde nace el árbol: en el germen y en el árbol se realiza por igual la esencia de la planta. Según Loisy, pues, el conjunto de los dogmas cristianos representa un organismo cuyos miembros son el resultado de un simple desarrollo vital; en el germen pri-

---

desde el principio, en aquello por lo que se sostiene, notemos los rasgos principales de esa existencia secular, persuadidos de que no pierden nada de su realidad ni de su importancia por presentarse hoy á nosotros bajo colores que no son los de otros tiempos ». *L'Evang. et l'Eglise* Intr. p. XXXI.

(1) *L'Evangile et l'Eglise* Introd. p. XXVI.

mitivo estaba ya contenido virtualmente todo cuanto la sucesión de los tiempos y fases ha ido manifestando. En su punto de partida, el dogma cristiano era el grano de mostaza que con el tiempo se ha hecho árbol corpulento y frondoso. « El grano — dice — era diminuto: porque la nueva religión era menor en el prestigio de la antigüedad que las viejas religiones todavía en pie, de Egipto y Caldea; era menor en el poder externo que el paganismo romano; menor también en apariencia que el judaísmo. Sin embargo aquella semilla encerraba en germen el árbol que nosotros contemplamos » ([1]).

Pero esa energía interna del contenido dogmático, por más eficaz que la queramos suponer, quedaría estéril é inactiva, si no viniera á fecundarla el concurso activo de la conciencia religiosa; del mismo modo que el universo entero con las maravillosas energías dispersas en su superficie y ocultas en sus entrañas, resultaría un immenso receptáculo mudo é inerte si la inteligencia y el arte del hombre no vinieran á utilizar esos elementos dando así acción, vida y movimiento al repertorio inmenso de la creación.

Loisy, pues, admite dos energías que se desenvuelven paralelamente, se completan y cooperan de consuno á la evolución del núcleo primordial; además del agente subjetivo de la conciencia cristiana, admite otro objetivo no menos enérgico. Por eso en la teoría de Loisy el desenvolvimiento es por verdadera *evolución*, y así las energías actúan obedeciendo á leyes

([1]) *Ibid.* p. XXVII.

constantes; de donde resulta que el progreso es perenne, sin vacilaciones, sin paradas, sin solución de continuidad. Para Loisy, el cristianismo ni ha pasado ni puede pasar por crisis que amenacen su existencia ó le cambien en otra institución; tampoco hay ni puede haber movimiento retrógrado en su marcha: en una palabra, Loisy es mucho más fiel al concepto de la evolución, y se acerca más á Hegel. Harnack no tiene inconveniente en admitir crisis que han amenazado al cristianismo con su desaparición: en efecto, estuvo, según él, á punto de extinguirse al separarse de la Sinagoga, al atravesar la frontera del mundo judío al helénico y en otras ocasiones: si se salvó, fué gracias á elementos extraños á su constitución y fuerzas propias ([1]).

Pero esta diferencia entre Harnack y Loisy, que bajo ciertos aspectos es sustancial, pierde su importancia y desaparece cuando se consideran ambas teorías en lo que se refiere á la *concepción sobrenatural* y á la *realidad histórica* de la Iglesia cristiana, porque bajo este doble concepto no existe entre ellos diferencia alguna. Loisy en su *Evangelio é Iglesia* se propuso refutar la *Esencia del Cristianismo* de Harnack; y sin embargo, el libro de Loisy, bajo los dos últimos puntos de vista, apenas puede librarse de la tacha de plagio, ó cuando menos de calco del de Harnack; tan servilmente le copió en la terminología, en la serie, número y caracteres de cada una de las fases sucesivas que hace atravesar al cristianismo á través

([1]) *Wesen des Christ.* p. 9.

de la Historia, y en la reducción del *Evangelio de Jesús* á un exiguo núcleo extraído de las narraciones sinópticas. También en el libro de Loisy tenemos que asistir al obligado estribillo de *Evangelio de Jesús, exaltación y dignidad judicial, hombre celestial, Logos divino, elaboración de la teoría del Logos* por los Apologistas hasta Orígenes, *prestigio del Doctor alejandrino y predominio final de la logografía.*

IV. — **La teoría modernista del Programma-Risposta**

Pero todavía los modernistas propiamente dichos, aunque han recogido con avidez el pensamiento de Loisy, han añadido por su cuenta un nuevo rasgo, ó mejor, han acentuado el que era común a Loisy y Harnack, el elemento ó factor psicológico; Loisy admite la acción de la conciencia cristiana sobre la expansibilidad objetiva del contenido dogmático, pero se contenta con proponerla de pasada: los modernistas han tomado por su cuenta elaborar ó ilustrar ese tópico describiendo menudamente en la experiencia religiosa el momento de la subconciencia donde obra el sentimiento, y el momento de la intelectualidad, cuando entra en juego la inteligencia. Pero ¡cosa singular! también aquí las etapas en que despierta la conciencia cristiana desenvolviendo un nuevo dogma ó una nueva forma intelectual en el contenido dogmático, coinciden exactamente con las de Harnack y Loisy, é idénticos son también los personajes afortu-

nados que han sentido en lo íntimo de su espíritu cada uno de aquellos sacudimientos que señalan la serie de fases que va recorriendo la historia dogmática.

El *Programma-Risposta* describe con la satisfacción de quien expone un sistema de cuño doméstico, el conjunto de elementos subjetivos que comunican á su teoría el sello especial que la distingue de Harnack y Loisy; su característica es el elemento psicológico y el modo concreto con que al contacto del fenómeno empírico se hace brotar la construcción religiosa. Ante todo en la teoría general de la religión distingue las dos regiones de subconciencia é inteligencia. Ya Loisy había distinguido entre el Cristo de la historia y el de la fe, afirmando que « el Cristo de la historia es muy inferior al de la fe », y describiendo su diferencia en esta forma: « El Cristo de la historia no es más que el Cristo que aparece y tal cual se dibuja en los documentos auténticos; el Cristo de la fe es la persona del Salvador tal cual se la representa el cristiano, es decir, ataviada con todos aquellos atributos sobrenaturales y divinos que en Jesucristo reconoce el creyente aleccionado por los símbolos de la Iglesia » (1). Pero Loisy no desenvolvió el modo concreto con que se verifica esa trasformación. Lo han hecho los autores del Programma-Risposta. Según ellos, cuando la fe ó el sentimiento religioso se halla enfrente del *Incognoscible*, ó mejor, del fenómeno histórico en que aquel se apoya ó incorpora, la fe se apodera del fenómeno

(1) *Autour d'un petit livre* p. 113.

en su totalidad, le reviste de la vida en que ella rebosa, y así por una parte *transfigura* el fenómeno comunicándole el fundamento para las propiedades superiores que luego ha de descubrir y formular sobre él; y por otra le *desfigura,* desligándole de las condiciones concretas de tiempo y espacio por las que está circunscrito. Así en la persona y obra de Cristo, la fe, puesta en contacto con el *mensaje evangélico* reducido á aquella fórmula tantas veces repetida: « Jesús es el Mesías Mediador entre Dios y los hombres para la introducción del reino de Dios próximo á establecerse sobre la tierra », le elevó en sus dos elementos transfigurándole y desfigurándole en uno y otro. En aquella sencilla fórmula histórica vió la fe un secreto profundo; en la noción de *Mesías Mediador* no descubrió simplemente un hombre como los demás, aunque fundador de una secta ó asociación de fanáticos que esperaban la rehabilitación temporal inmediata de Israel, cual en efecto la proponía y concebía Jesús; sino que descubrió primero al *Señor* que es exaltado á la diestra de Dios; luego al *hombre celestial,* después al *Sumo Sacerdote,* imagen de Dios, y por fin al *Unigénito consustancial con el Padre.* Del mismo modo en la obra de Jesús no consideró una restauración terrena, sino una obra celestial, una redención, una divinización del mundo. Al propio tiempo y por idéntico procedimiento quedó desfigurada la persona y la obra histórica de Jesús. Este, en realidad, era un hombre y un fanático; pero desligada su persona por la fe de las condiciones del ambiente natural, y su obra del medio judaico, resultó la primera

un Dios y la segunda una elevación del género humano á esferas sobrenaturales.

Igualmente Loisy señaló el misterioso *secreto* escondido en la fórmula del Evangelio de Jesús, según la cual « Jesús es el Mesías Mediador entre Dios y los hombres para la introducción del reino de Dios próximo á establecerse sobre la tierra »; pero los autores del *Programma* se dignaron descubrir cómo ese secreto pasa á ser una revelación para el creyente. He aqui cómo: « desde el punto de vista ontológico, dicen, en el Cristo de la historia estaban encerrados aquellos valores éticos y aquellos significados religiosos que la conciencia cristiana ha ido *contemplando* lentamente » [1], porque « la fe nada *crea* sino solo *descubre* » (ibid.) y la trasfiguración y desfiguramiento operados por la fe cambian el objeto « sólo desde al punto de vista *cognoscitivo*, pero no desde el punto de vista *ontológico* » [2]: los enunciados de la cristología construída por la fe, v. gr. el nacimiento virginal, los milagros de Jesús, su resurrección... poseen en aquella fórmula ó en el Cristo histórico una realidad *superior* á la de los *hechos físicos é históricos* » [3].

La fracción modernista no quiere ser tenida por una secta protestante; por el contrario, aspira á la gloria de *creadora*; los corifeos del modernismo hacen gala de no querer nada con el Protestantismo, hablando con cierto desdén de la *inferioridad* de la concepción

[1] *Programma-Risp.* p. 114.
[2] *Ibid.*, p. 115.
[3] *Ibid.*, p. 110.

protestante con respecto á la suya que reputan la expresión más alta de la idea católica y la salvación del catolicismo: así se expresan Loisy, Leroy, Tyrrell, Ehrhard y Schell. Los protestantes se han dado por entendidos de esta actitud y Harnack toma acta de ella en su última edición de la « *Historia de los dogmas* » (1).

De lo expuesto resulta la característica respectiva de las tres teorías de Harnack, Loisy y los modernistas: en la teoría de Harnack el progreso se verifica por yuxtaposición y el agente exclusivo es la Teología; en la teoría de Loisy por intususcepción y el factor es doble: la energía objetiva del contenido y la Teología ó conciencia cristiana; los modernistas solo se deferencian de Loisy en acentuar y explicar más el agente subjetivo.

V. — Progreso, desenvolvimiento y evolución

Lo que acabamos de exponer sobre las diferencias entre la teoría del Harnack y la de Loisy, nos invita á explanar con alguna precisión las nociones sobre progreso, desenvolvimiento ó desarrollo y evolución. Estas tres nociones convienen todas en la idea genérica de *cambio*, y no como quiera, sino *en mejor*, por la adquisición de una excelencia de que antes carecía el ser ó institución que se desenvuelve. Pero el progreso y aun el desenvolvimiento pueden tener lugar

(1) Tomo I, p. 47.

en virtud de causas ó agentes cualesquiera, internos ó externos; espontáneos ó forzados; mediante energías é impulsos nativos ó adventicios; vitales ó mecánicos, normales ó fortuitos: por el contrario, la evolución lleva envuelto el concepto de un desarrollo que se debe a energías inherentes al ser que evoluciona, nativas al mismo, y por lo mismo vitales; cuyos impulsos, en consecuencia, proceden y obran de un modo normal, espontáneo, necesario, incontrastable. Por eso en la concepción loisyana y modernista, que como hemos indicado, es mucho más fiel á la idea genuina de la evolución, al desenvolvimiento del dogma concurren simultáneamente la acción combinada de la conciencia y del contenido dogmático. La expansibilidad nativa de éste ofrece una base y un excitante á la energía creadora de la fe; y ésta á su vez completa y actúa la perfectibilidad del objeto. Por eso el dogma no debe reputarse como lo reputa Harnack « obra del espíritu griego sobre la base del Evangelio », sino « de la conciencia cristiana y de la virtud activa del Evangelio ».

Por estas razones, más que por la mayor accesibilidad del idioma francés, ha tenido mayor resonancia y aceptación la teoría de Loisy que la de Harnack, no solo en los países de lenguas afines á la francesa, sino también en Inglaterra. Cierto que han contribuído también las formas: Loisy en su Evangelio é Iglesia y en el opúsculo: *Autour d'un petit livre*, es un estilista émulo de Renán, aunque no, ni de lejos, en su « *Cuarto Evangelio* » ni en « *los Evangelios Sinópticos* »; pero la razón más eficaz ha sido indudablemente

su carácter sistemático. Además, Loisy ha extendido su procedimiento de síntesis y evolución metódica á la constitución social de la Iglesia y á la parte teológico-moral de la doctrina.

VI. — Teoría ortodoxa

Pero al decir que entre muchos católicos ha tenido favorable acogida la teoría de Loisy, no pretendemos significar que todos aquellos católicos entre quienes el sistema de la evolución ha hallado eco, lo hayan aceptado sin restricciones. El sistema de Loisy tal como él lo profesa es totalmente naturalista; y hasta tal punto, que en general va mucho más allá en su escepticismo y crítica que los más avanzados protestantes, como se ve fácilmente leyendo la « *Esencia del Cristianismo* » de Harnack y el « *Evangelio é Iglesia* » de Loisy. El punto de vista especulativo de éste último es el de Wellhausen, Otto Pfleiderer y otros, cuando tratan de los orígenes y desarrollo de la religión en general. El punto de partida de Loisy es la noción absolutamente naturalista de la revelación. « Lo que se llama *revelación* - dice - no ha podido ser sino la conciencia adquirida por el hombre de sus relaciones con Dios: la *revelación cristiana* es la percepción, en el alma de Cristo, del enlace que le unía con Dios » [1]. « Si la revelación - prosigue - se llama sobrenatural es porque su objeto es Dios, y porque Dios

[1] *Autour d'un petit livre* p. 175.

obra en la inteligencia y voluntad del hombre cuando estas facultades conciben la verdad religiosa » ([1]). Todas estas nociones las acepta igualmente el *Programma-Risposta*. De estos conceptos se sigue que el núcleo dogmático de la religión cristiana en la predicación de Cristo, ó sea, en opinión de Loisy y de los modernistas, su mesianismo, es un artículo de orden puramente natural; más aún, en ese mismo orden, la simple apreciación subjetiva de un puro hombre. Y si el núcleo del organismo dogmático en el más augusto representante del cristianismo es puramente humano y subjetivo, ¿qué decir de las experiencias ó concepciones subsiguientes? Harnack, sean cuales fueren sus convicciones íntimas, y aunque de hecho apenas se diferencia en este punto de Loisy y los modernistas avanzados, no se atreve a hablar con tanta desenvoltura; y se esfuerza por improvisar para su uso una especie de esfera intermedia entre el sobrenaturalismo propiamente tal y el puro naturalismo: el trono de gloria que levanta á Jesús y sobre el que le hace sentar, representa algo más que una simple apreciación subjetiva de su Héroe y que el mero plebiscito de la humanidad. Igualmente, al tratar de los milagros, admite también una intervención de Dios en la vida religiosa que tiene mucha semejanza con la intervención sobrenatural. Claro está, según eso, que si bien algunos católicos han aceptado la idea de Loisy sobre la evolución del dogma á partir de un exiguo núcleo ó germen primitivo, la han aceptado en sentido

([1]) *Ibid.* p. 198.

muy diverso. Para estos católicos, el núcleo primitivo del dogma no representa una *simple experiencia* del orden puramente natural, sino una verdadera revelación *divina, externa, sobrenatural,* una manifestación de la verdad celestial sobre el ser divino, hecha gratuitamente por Dios al linaje humano: estos católicos no son modernistas.

En rigor no se ha formulado entre los católicos una teoría bien definida y completa por el estilo de las que acabamos de exponer entre heterodoxos y modernistas. No obstante, entre los críticos que estos últimos años han escrito sobre historia de los dogmas ocurren con frecuencia, si bien en forma fragmentaria, conceptos y expresiones que por su correlación mutua denuncian ó suponen una teoría latente, pero completa de evolución del dogma, análoga á las teorías que anteriormente quedan expuestas, aunque sin participar de su base naturalista. Háblase muy á menudo de evolucion *objetiva* del dogma, de *germen* dogmático, de *núcleo* y *depósito primordial dogmático* dotado de *virtualidades latentes* destinadas á desenvolver aquel germen al contacto de la conciencia cristiana, y mediante una elaboración gradual de ésta. Háblase de experiencias religiosas que mantienen vivo, amplían y desarrollan con verdaderos aumentos objetivos el fondo inicial. Añádense tal vez explicaciones del proceso evolutivo de dogmas fundamentales desde una forma exenta de enunciados hasta fórmulas categóricas pasando por el intermedio de ensayos rudimentarios en enunciados inexactos y mal definidos.

Si solo ocurriera una ú otra de estas locuciones,

podrían fácilmente pasar como empleadas fortuitamente; pero si se observa que se emplean en conjunto, que son correlativas, que su valor y significado respectivo reclama un enlace mutuo, es natural y obvio concluir que su uso no es casual, sino efecto de una concepción armónica que las une entre sí como miembros de un organismo compacto y coherente.

Combinando, pues, y sistematizando estos elementos, he aquí la teoría tal cual parece desprenderse lógicamente de los pasajes y expresiones aludidas.

Después de distinguirse entre el *contenido dogmático* y el *dogma,* los cuales, según la teoría, se diferencian entre sí, como el concepto amorfo y su expresión bien definida, comparación que podría ilustrarse con el ejemplo de la crisálida y la mariposa, del embrión y del organismo ya formado, establécense los asertos siguientes:

1.° El contenido dogmático en su fase primordial, ó en el estadio de revelación primitiva al ser comunicado al género humano, afecta la forma de *realidad vital,* viniendo á ser como un germen que, dotado de vida y por lo mismo de virtud evolutiva, y depositado además en el corazón, vivo también, de la Iglesia, es decir, en la conciencia de sus miembros, se desenvuelve luego gradualmente á favor de esa doble actividad vital, revistiendo sucesivamente formas de expresión más y más definidas, á medida que va creciendo y desarrollándose la actividad de la conciencia cristiana. El dogma, se dice, no se nos entregó como una cosa acabada é intangible, sino como un depósito viviente que debemos cultivar, fomentar y desarrollar. Como

vivo y fructífero está grabado en las tablas del corazón de los fieles, y sembrado en la conciencia cristiana, donde, en expresión del Apóstol, *toda palabra de vida crece y fructifica,* se desarrolla y perfecciona á proporción que avanza el desarrollo ó el perfeccionamiento subjetivo.

2.º El contenido dogmático en ese primer estadio, y bajo la forma de revelación primitiva, no se traduce en enunciados ó fórmulas escritas ú orales: éstas son la expresión que el contenido real revistió más tarde en libros y discursos. Su primer recipiente no fueron documentos ni doctrinas, sino el corazón de los fieles. Solo en virtud de la labor activa de la conciencia cristiana, alcanzó más adelante la forma de enunciados, fórmulas ó doctrinas. El contenido dogmático no existe simplemente estereotipado en fórmulas orales ó escritas, sino que más bien está como encarnado ó impreso de una manera viva en el mismo corazón ó en la misma conciencia de la Iglesia. Sometida la realidad dogmática á la experiencia religiosa y al análisis teológico, habrá de ir desplegando sus virtualidades latentes y traduciéndose en conceptos más ó menos explícitos.

3.º A la doble actividad vital que según el número 1.º concurre á la elaboración evolutiva del dogma, ha de agregarse la cooperación del Espíritu Santo que obra perennemente en la Iglesia enseñando á los fieles la verdad revelada por Jesucristo. — Al despedirse Jesús de sus discípulos les dice: *aún tengo muchas cosas que deciros, pero todavía no las podéis entender. El espíritu de verdad (que os enviaré para que permanezca siempre con vosotros) os enseñará toda verdad.* —

El os lo enseñará todo y os sugerirá cuanto os he dicho. La Iglesia sigue aun hoy mismo pidiendo al Padre el cumplimiento de esta promesa, diciéndole: *Paraclitus, qui a te procedit,* (nos) *illuminet et inducat in omnem, sicut tuus promisit Filius, veritatem.* Y nunca se cansa de repetir: *Emitte lucem tuam et veritatem tuam.*

4.º Esa evolución no es solo *subjetiva* ó de asimilación en las inteligencias, sino también *objetiva* en la realidad misma del dogma y en los documentos de la revelación: los defensores de la teoría califican de *falsa* la opinión de los que no admiten evolución real y objetiva en el dogma. Siendo el contenido dogmático *realidad vital dotada de virtud evolutiva,* claro es que su evolución ha de ser objetiva y real. La evolución, pues, está en los dogmas objetivamente, en sí mismos, en el divino depósito de la revelación, esto es, en las Escrituras y tradiciones apostólicas.

5.º No solo dogmas, por decirlo así, secundarios, sino muchos que podemos llamar *centrales* α) no afectaron en su principio forma concreta, definida; y solo existieron en germen; β) más adelante fueron expresados en fórmulas, todavía confusas, que representaban una *novedad* y fueron recibidas con grandes protestas: γ) solo al cabo de largo tiempo fueron expresados en términos explícitos y afirmaciones categóricas. Gran número de verdades dogmáticas, y algunas de ellas capitalísimas, en un principio no eran reconocidas, ni, por tanto creídas explícitamente; y al empezar á serlo se formularon *de un modo inexacto* y provocaron *grandes protestas y dudas.* Después lo fueron en conceptos más

ó menos explícitos y claros: y luego en afirmaciones categóricas.

6.º Lo expuesto sobre los orígenes y proceso del dogma, no debe restringirse al Antiguo Testamento, sino aplicarse igualmente á la época del cristianismo y de la Iglesia Católica: tampoco es exclusivo de dogmas secundarios; debe extenderse aun á los artículos de la Trinidad [1], Encarnación, Divinidad de Jesucristo etc., los cuales por mucho tiempo no fueron conocidos y formulados con precisión. Creémonos autorizados y hasta obligados á interpretar así el sentido de la teoría, pues en comprobación de ella adúcense como ejemplos la Trinidad, la Encarnación, la Divinidad de Jesucristo y del Espíritu Santo. Tal vez se tropieza con pasajes donde después de haberse dicho que al principio muchas verdades, algunas de ellas capitalísimas, no eran *reconocidas*, ni, por tanto, *creídas* explícitamente, se continúa: bastaría recordar, en prueba de ello, lo mucho que costó formular convenientemente, aun después del concilio de Nicea, los dogmas fundamentales de la Trinidad y la Encarnación, y ver á todo un S. Basilio no atreverse por

[1] Nótese bien que bajo el artículo de la *Trinidad* entendemos la trinidad de personas *divinas* en unidad de sustancia ó esencia. Cierto que la teoría admite y pone en boca de Jesús la fórmula trinitaria ya en la misión de los Apóstoles; pero esta Trinidad no es la cristiana; pues es compatible con vacilaciones sobre la divinidad del Hijo y del Espíritu Santo en ilustres Doctores como S. Basilio.

mucho tiempo á defender la divinidad y consustancialidad del Espíritu Santo ([1]).

7.º El dogma sin embargo no cambia jamás en su ser; porque la sucesión de formas se consuma en el seno mismo de la realidad dogmática; á la manera que el hombre y el viviente permanece idéntico aunque crezca y se desenvuelva: crecer no es cambiar. En la conciencia cristiana es donde « en toda su pureza y con entera seguridad se conserva viviente, y por lo mismo, desarrollándose á la vez que dando testimonio de su perpetua identidad substancial ».

Para más completa inteligencia del sistema, añadimos estas aclaraciones tomadas de las mismas fuentes.

Al número 1.º Jesucristo como sol de Justicia y Verbo de vida, nos imprimió su divina imagen, pero no quiso que ésta desde luego apareciese en todo su esplendor: se contentó con impresionar con la viva luz de su verdad integral ó con el sello de su espíritu vivificante que es Espíritu de Verdad, de Sabiduría y de Revelación, la placa sensible de nuestras almas, para que, á impulsos de Él, con la contínua oración, la acción y la reflexión cristiana, fuéramos poco á poco *revelándola*.... Así es como va resplandeciendo cada vez más en nuestros corazones la ciencia de su claridad. Los Apóstoles por su parte, en lo que más insistieron fué en que los

([1]) Claro es que muchas veces el escritor no vinculará tal sentido á sus expresiones; pero el lector que no ve el interior del que escribe ni asiste á la elaboración subjetiva de sus concepciones, ha de atenerse á lo que tiene ante la vista, concluyendo que los ejemplos han de adaptarse á las aserciones que preceden, mirándolos como aplicación práctica de las mismas.

fieles se revistieran del espíritu de Cristo para aprender á juzgar por sí, porque bien embebidos de ese espíritu y criterio, podrían aprender sin maestro.

A los números 2.° y 4.° Los dogmas, cada uno en sí, no eran conocidos en un principio con conocimiento claro y explícito: se admitían implícitamente, porque estaban en el fondo de las almas y se vivía y obraba conforme á ellos; fué menester que la herejía los negase para que la conciencia despertara y precisara, desarrollara y difundiera explícitamente cada una de estas verdades vitales.... y aun así, para llegar á formularlas y definirlas convenientemente debieron mediar muchas y prolongadas discusiones y vacilaciones.

A los números 6.° y 7.° Nada extraño que de la simple fórmula bautismal, enseñada por el Salvador, fueran brotando espontáneamente los mismos doce artículos del *Símbolo Romano* llamado *de los Apóstoles;* ya que, según enseñan hoy casi todos los críticos, ese Símbolo, ignorado en la Iglesia griega, no acabó de completarse en la misma latina hasta el siglo IV; y en su forma definitiva intervinieron casi todas las Iglesias occidentales. Ese Símbolo, según escritores como v. gr. Ermoni, « no es nada más que la ampliación de la fórmula bautismal prescrita por el Salvador; salió de esta fórmula como sale el árbol del germen.... Jesucristo depositó el germen en el seno de su Iglesia : este germen se desarrolló en condiciones completamente normales... mas al desarrollarse el germen permaneció siempre idéntico consigo mismo.... Cuando un cristiano recita el Símbolo, pronuncia una fórmula de que Jesucristo dió el croquis, que Roma desarrolló y que las diversas Iglesias ampliaron » ([1]).

([1]) *Hist. du Credo* p. 28.

Tal es el pensamiento que con más ó menos claridad y distinción flota en el desenvolvimiento de la teoría. Pero en medio de esta claridad relativa del pensamiento capital, no puede negarse que ciertos detalles permanecen en la penumbra.

¿Cuáles son las proporciones exactas que se conceden á la realidad dogmática primordial, exenta de fórmulas y enunciados? A veces se dice que *no todo* el contenido dogmático afectaba en aquel primer estadio esa forma embrional y que al lado de cierta porción amorfa y en germen virtual, existió ya otra en forma de enunciados ó fórmulas. Otras veces se emplean términos generales diciendo que la revelación, el dogma fué comunicado en su origen como *semilla*, como realidad dotada de *virtualidades* latentes destinadas á desenvolverse mediante la acción de la conciencia. ¿Cuál puede ser la razón de tales vacilaciones? La razón parece ser que cuando se trata de la revelación ó del contenido dogmático, del dogma como noción, como una *categoría* en el orden de los seres, es concebida la revelación como si por su propia índole hubiera de ser en efecto una realidad puramente germinal; pero cuando se pasa á hablar de ella como hecho histórico, naturalmente las ideas corrientes en la Iglesia católica llevan á concebir la revelación ó el dogma como un conjunto nada exiguo de enunciados concretos. El primer concepto es una derivación de lecturas y escritores heterodoxos, los cuales no parten de *la historia* á la noción, sino de la *noción* á la historia. El segundo es un eco de la tra-

dicion doméstica, la cual concibe la revelación cristiana tal cual de hecho se comunicó al mundo.

La raíz última de esta diversidad está en el criterio naturalista ó sobrenaturalista del que estudia la revelación. Para el heterodoxo de nuestros días la revelación ó el dogma no representa una intimación ó comunicación divina y externa, que depende de la libre voluntad de Dios y por lo mismo puede abrazar en su principio mayor ó menor número de artículos, sino una *experiencia* puramente natural y subjetiva en el fondo de la conciencia, ó mejor, de la *subconciencia* ó región de los sentimientos espontáneos en el espíritu humano. La revelación así concebida no puede abrazar en su primer origen sino un campo limitadísimo por su extensión y simplicísmo por su forma: así lo pide, y así lo impone la limitación humana, sujeta en la esfera religiosa lo mismo que en la científica, á un desenvolvimiento lento y que tiene su principio en las oscuras regiones de la subconciencia. La inadvertencia á esta doble fuente de nuestras ideas sobre la revelación, y el afán de querer conciliar los sistemas ó teorías modernas, á menudo de cuño heterodoxo, con la doctrina católica, hace que se mezclen conceptos que no deberían mezclarse, y hasta que se busque un formulario donde tal vez queda inmolada la verdad en aras de la moda: y al sentir la incompatibilidad ó la difícil conciliación de esos diversos órdenes de ideas, recúrrese al expediente precario de establecer que si no *todo*, sí seguramente *en gran parte*, el dogma fué comunicado en su primer origen en la forma de *semilla* ó *germen virtual.*

A lo que parece, segun la teoría, la Trinidad, la Encarnación, la divinidad de Jesucristo y del Espíritu santo habrían de contarse entre las verdades no propuestas desde luego en forma explícita.

¿ Cuál es la duración cronológica que ha de concederse á aquel *principio* durante el cual los dogmas se mantuvieron en la forma embrionaria; y cuándo empezaron á brotar las fórmulas? Tal vez se responderá que esa duración no puede determinarse con respecto á todo el conjunto de los dogmas por ser su desarrollo esencialmente sucesivo, y que mientras unos habían alcanzado muy temprano la forma de enunciados, puesto que la conciencia cristiana dió principio á su labor desde el momento en que se inició la serie de sus *experiencias religiosas*; para otros no había aún sonado esta hora y estaba tal vez todavía muy distante. Sin embargo aquí también podemos determinar algo fijo: pues si aun despues del Concilio de Nicea tardaron en formularse convenientemente verdades de importancia capital, y si S. Basilio no veía claro sobre la divinidad del Espiritu santo, es decir, sobre el dogma fundamentalísimo de la Trinidad, es evidente que antes de aquel Concilio la evolución había sido muy lenta y poco pronunciada.

La *novedad* atribuida á las fórmulas dogmáticas parece referirse á las fórmulas *ortodoxas*, pues estas son las que, perfeccionadas, pero no alteradas, ni menos desechadas como falsas, resultaron luego las explícitas y categóricas que constituyeron el dogma definido en los Concilios. Por lo mismo, las *protestas* habrán de entenderse de parte de los heterodoxos.

Tal es el sentido que parece sugerir la idea misma de *evolución*, la cual no representa concepto alguno perturbador ó de desviación sino desenvolvimiento normal y de perfeccionamiento con respecto á la forma primordial ó punto de arranque. No obstante, podría concebirse la evolución no por desenvolvimiento *siempre en mejor*, y teniendo por agente el cuerpo ortodoxo de la Iglesia; sino por *oscurecimiento* y tentativas de tendencia herética, siendo su agente algunos grupos heterodoxos. Pero esta última explicación es innatural por oponerse no solo al concepto de evolución, sino mucho más á lo que nos enseñan de consuno la teología y la historia sobre la índole *jerárquica* de la Iglesia y sobre la prerogativa de infalibilidad en la custodia é interpretación del depósito de la revelación recibido de los Apóstoles.

Alguien objetará tal vez que si la teoría no se halla expuesta en ningún escritor en forma sistemática y tal cual la hemos presentado, todo cuanto digamos sobre ella y con el fin de demostrar su inexactitud solo puede combatir á adversarios fantásticos y de creación imaginaria. No obstante, aunque nadie ose tomar sobre sí la responsabilidad del sistema, alegando que por confesión nuestra, la teoría no tiene representantes bien ciertos y determinados, no por eso puede decirse que su examen sea inútil, ó recaiga sobre seres fantásticos. ¿Cómo ha de ser puro fantasma un conjunto que es el resultado lógico é inevitable de la simple coordenación de elementos que indudablemente son *miembros* de un organismo compacto y coherente? La misma objeción podría invo-

carse y se invoca de hecho en el *Programma-Risposta* respecto del sistema modernista, tal cual está expuesto en la Encíclica *Pascendi.* Tampoco existe propuesto en esa forma en escritor alguno de esa secta. ¿ Diráse por eso que no existe el sistema y que es una pura ficción de Pio X ? No; por ser indudable que existiendo sus partes orgánicas que mutuamente se enlazan y reclaman, existe por lo mismo el todo.

Es, pues, incuestionable que la teoría pulula en forma más ó menos consciente, más ó menos vaga, más ó menos completa en la mente de numerosos católicos; y en consecuencia, de ningún modo puede ser inútil su examen y refutación. Las expresiones que empleamos en la exposición de la teoría como formuladas por sus defensores representan fielmente su pensamiento cual aparece en sus escritos: si no se citan taxativamente estos, es ya porque la teoría no aparece expuesta en su conjunto en forma de tal; ya porque muchas veces tal vez los mismos que emplean las expresiones dichas, no se dan cuenta del alcance que llevan encerrado, si se combinan con sus correlativas.

PARTE SEGUNDA

Examen de las teorías

I. — Comparación de las cuatro teorías de evolución dogmática

Quedan expuestas las teorías sobre el desenvolvimiento del dogma, reducidas á las cuatro formas ó tipos principales bajo las que ha sido propuesto el sistema evolucionista. En efecto, éste en sus rasgos más salientes puede reducirse á la forma que podemos llamar *histórica* representada en Harnack; á la propiamente *evolutiva* de Loisy; á la *psicológica* de los modernistas y á la que podría darse el nombre de *ortodoxa* por la disposición de sus defensores que por nada quieren dejar de ser fieles á los principios de la fe y de la Iglesia. Y aunque no es difícil reconocer sus afinidades y discrepancias respectivas, no creemos estará demás recogerlas brevemente en sus caracteres más principales. Para su examen metódico conviene advertir que respecto de algunos puntos su refutación es común: por eso es menester presentar los puntos comunes y los divergentes.

Convienen todas cuatro:

1.° En admitir en la serie de la historia un desenvolvimiento no interrumpido en el dogma cristiano,

tomando por punto de partida un núcleo doctrinal relativamente exiguo.

2.º En señalar como la época de mayor actividad en este desenvolvimiento el período que corre entre la predicación apostólica y el concilio de Nicea, período vulgarmente llamado anteniceno.

3.º El factor primario ó agente principal en este desarrollo es la *conciencia cristiana*, ó sea la fe que de espontánea pasa á ser refleja esforzándose por darse á sí misma y dar á los demás razón de su creencia formulándola en enunciados de carácter religioso-científico.

4.º De ahí la diferencia entre *contenido dogmático* ó núcleo doctrinal, y *dogma*, diferencia admitida igualmente por todas cuatro formas: el contenido dogmático prescinde de la forma y solo suministra una base embrional: el segundo expresa la fórmula bien definida en enunciados de precisión dialéctica.

5.º Para todas cuatro formas las causas ocasionales son el medio ambiente vario y múltiple que va atravesando el cristianismo en la serie de la historia.

Además convienen Harnack y Loisy en no admitir elemento alguno del orden propiamente sobrenatural, ni en el núcleo primitivo, ni en los agentes de desarrollo. Igualmente están de acuerdo en reducir el *Evangelio* de Jesús á residuos fragmentarios extraídos de las narraciones sinópticas. En cuanto á los modernistas, en realidad tampoco admiten el orden sobrenatural; no obstante, en su pretensión de representar una colectividad de católicos, más aún, los mejores hijos de la Iglesia, como con singular modestia lo repiten de

continuo [1] emplean una terminología en gran parte católica y se esfuerzan por dar á sus doctrinas un tinte en armonía con las enseñanzas católicas.

Las discrepancias más fundamentales entre Harnack y Loisy son:

1ª El ámbito preciso ó concreto concedido al Evangelio de Jesús. . Aunque ambos reducen á proporciones relativamente exiguas ese ámbito, si se le compara con el que admiten los creyentes, existe todavía entre ambos una considerable diferencia; pues mientras Harnack [2] solo excluye del Diatessaron canónico el 4º Evangelio (y no en su totalidad) con pocas secciones sinópticas, Loisy apenas deja sección que no declare ó « influída por la tendencia apologética » ó cuando menos sospechosa de tal [3].

2ª Los agentes del desenvolmiento dogmático. Para Harnack el único propiamente tal es el subjetivo de la Teología ó fe científica; para Loisy, ésta y la energía expansiva del germen mismo dogmático en su ser objetivo. Por eso mientras Harnack establece el axioma de que el dogma es « obra del espíritu griego », Loisy substituye la frase por esta otra « el dogma *no*

(1) Novisimamente acaba de aparecer en Roma una Revista de subido carácter modernista, cuyo primer número ya vuelve á la cantinela de que la Iglesia arroja de su seno á sus mejores hijos. ¿Y saben los lectores qué entiende esta Revista por los mejores hijos de la Iglesia? Basta ver que en el mismo número hace la apoteosis de Mazzini y Loisy; y que exhorta á Mgr. Duchesne á no someterse: es simplemente la apología de la rebelión.

(2) *Wesen des Christentums* p. 13.

(3) Léanse sobre todo sus *Evangiles synoptiques*.

es la obra del espíritu griego, sino más bien del espíritu cristiano latente, pero activo en el Evangelio ».

3ª Para Loisy el progreso es por verdadera *evolución;* para Harnack, propiamente no.

4ª Consecuencia de las precedentes: mientras en opinión de Loisy el cristianismo ni ha sufrido, ni puede sufrir *crisis;* para Harnack éstas no solo son posibles, sino que de hecho se han verificado en gran número.

Las discrepancias entre la concepción *ortodoxa* y las de Loisy y de Harnack son fundamentales:

1ª La teoría de estos católicos admite la índole sobrenatural del núcleo dogmático, por encima de las exigencias, facultades y aptitudes humanas, y su origen asimismo sobrenatural y gratuito.

2ª Admite además una intervención sobrenatural del Espíritu Santo en las fases que constituyen el desarrollo; y en general en el ejercicio constante de la conciencia cristiana sobre la docrina revelada.

3ª Consecuencia de las dos precedentes: tampoco excluye la fe divina por parte del creyente.

II. — Noción genuina de la fe y la revelación

Como preámbulo indispensable á cuanto habremos de exponer analizando las teorías de la evolución, haremos preceder aquí algunas nociones sobre el concepto legítimo de la fe y la revelación. Fe, en su noción primaria, ó en sentido subjetivo, es el asentimiento á una proposición en virtud de un testimonio reputado por idóneo y que por esta razón se deno-

mina fidedigno. Aplicado este concepto genérico á la fe religiosa ó divina, es el asentimiento prestado á una verdad revelada, en virtud del testimonio de Dios que la revela ó por sí mismo, como respecto de Abrahán, Moisés, y los Profetas, ó por medio de sus enviados, como respecto de la colectividad creyente. En sentido objetivo suele también llamarse fe la verdad misma revelada, ó el conjunto de las verdades reveladas. El concepto de la fe tiene por correlativo al de la *revelación,* la cual no es otra cosa que la acción por la que Dios *revela,* manifiesta ó descubre una verdad al hombre. Del mismo modo que el concepto de fe, trasládase también el de revelación á la verdad misma revelada ó al conjunto de ellas. Según eso, en sentido objetivo, fe y revelación vienen á ser lo mismo, pues significan idéntico objeto aunque bajo diverso aspecto.

Aunque los conceptos de fe y revelación, en el doble sentido de cada uno, suelen alguna vez tomarse en una acepción lata por el asentimiento y manifestación de verdades religiosas del orden natural mediante el testimonio de la creación, ese sentido es impropio y abusivo, y no expresa el verdadero concepto que la Iglesia y la teología católica vinculan á los términos *fe* y *revelación:* en el lenguaje eclesiástico una y otra significan la fe y la revelación *sobrenatural,* pertenecientes al orden gratuito de la gracia; porque, en efecto, el testimonio de las criaturas no representa una palabra *formal* de Dios, ni en consecuencia la fe correlativa á aquel testimonio puede ser un asentimiento á la *palabra* de Dios. De estas nociones se infiere

que la revelación propiamente dicha no puede ser un fenómeno puramente interno en el espíritu del hombre, es decir, una simple *experiencia,* ni una elaboración de la conciencia humana sobre materiales del sentimiento subconsciente; sino que tiene tanto su principio como su objeto adecuado fuera de las facultades y del espíritu del hombre, en una enseñanza exclusivamente divina. Por idéntica razón la fe tampoco puede consistir en una adhesión afectiva ó intelectual ni al sentimiento subconsciente, ni á las concepciones de la conciencia, aunque versen sobre materias profundamente religiosas: la fe como correlativa de la revelación que es una *enseñanza divina y externa,* tiene que consistir en un asentimiento cuyo término está fuera del ser y de las facultades del hombre.

Con respecto á la colectividad creyente la revelación es siempre ó al menos por regla general *mediata,* es decir, comunicada mediante hombres extraordinarios á quienes Dios escoge como órganos transmisores de sus intimaciones divinas. La Revelación del Antiguo Testamento se comunicó al pueblo de Israel por medio de Moisés y los Profetas; la del Nuevo fué trasmitida al mundo entero por Cristo y los Apóstoles. Por esta razón, á fin de que la fe sea un obsequio racional, los intermediarios han de probar su misión ante aquellos á quienes pretenden transmitir la revelación divina. Este requisito dictado por la razón natural, lo ha reconocido siempre la Iglesia, tanto en la economía antigua como en la nueva. Lo sancionó Dios expresamente en el Antiguo Testamento no solo al conceder á Moisés como testimonio, ó llamémosle así, cre-

denciales de su misión divina, el poder taumatúrgico ante el pueblo y el Faraón de Egipto, sino al dictar en el Deuteronomio las normas para discernir los Profetas legítimos de los intrusos.

No de otro modo procedió Jesucristo en la Nueva Economía. Cuando se lee con atención la historia evangélica se observa que Jesucristo no hizo su presentación solemne y oficial en Jerusalén para inaugurar su ministerio público, en calidad de Mesías, Hijo de Dios; sino después del múltiple y solemnísimo testimonio del Bautista ante el pueblo y ante los diputados del Sanedrín, y obrado ya el estupendo milagro de Caná, al cual añadió luego en la capital nuevos portentos.

Así pudo poco después en su solemne discurso á los Doctores jerosolimitanos apelar con entera seguridad á tres clases de pruebas que garantizaban su misión: al testimonio de la Escritura, al del Bautista y al de los portentos que obraba, demostración del poder divino que residía en su persona [1].

La primera intimación ó noticia de la revelación, tiene lugar ordinariamente por la predicación externa, aunque también alguna vez puede verificarse por inspiraciones interiores de Dios. Pasando, pues, á los requisitos subjetivos, el primero en orden es el juicio sobre la existencia de la revelación. El acto de fe presupone como requisito necesario, ante todo, la noticia, y noticia cierta acerca del hecho de la revelación; es menester que haya precedido este juicio: « Dios es

(1) IOANN. 5, 31-40.

el autor de la revelación que se me propone ». En efecto, así lo exigen los derechos de la razón y los de la fe. Los de la razón, porque ésta, antes de asentir á una doctrina que se le propone como divina, y para aceptarla como tal, necesita saber que en efecto lo es; si no lo sabe, ¿cómo puede asentir á ella en calidad de *divina,* es decir, como pronunciada de hecho por los divinos labios? La enunciación revelada por sí sola no se manifiesta como divina, ni ofrece á la razón los fundamentos de su origen; porque no presentándose Dios en persona á comunicárnosla, no percibimos la enunciación como procedente de los labios divinos, ni ella en sí misma presenta nota ó carácter alguno que la manifieste como de origen más bien divino que humano. Tampoco el objeto sobre que versa es criterio suficiente para ver desde luego, en el enunciado mismo, su origen celestial; porque además de que pueden ser objeto de la revelación divina verdades del orden natural, recíprocamente también puede suceder que enunciaciones puramente humanas afecten cierto caracter misterioso y superior que les comunique apariencias de divinas, siendo en realidad puras ficciones. Es menester, pues, que por otros criterios y por un razonamiento que preceda al asenso de fe, la razón reconozca el origen divino de la revelación.

También lo exige así la fe misma, porque la fe es el asentimiento á la verdad propuesta, pero como revelada *de hecho por Dios,* no como de otro origen ni como de procedencia divina solo posible. De manera que el asenso de fe lleva envuelta la afirmación, formal ó previa, del hecho de la revelación como divina. El

asentimiento de fe ha de ser racional, es decir, fundado en motivos accesibles á la razón, no ciego y precipitado. Así lo enseña S. Pablo y lo recuerda el Concilio Vaticano: « para que el obsequio de nuestra fe fuera conforme á razón (como debe ser)..... » (1). Así lo dicta también la razón, según la cual, Dios, sapientísimo y prudentísimo, no puede exigir que la razón humana creada por Él para obrar racionalmente, es decir, conociendo y *dándose cuenta de lo que hace,* se precipite á aceptar con su asentimiento como enunciación divína, una proposición que en sí misma no lleva por necesidad sello alguno que la manifieste como tal.

El juicio de la mente sobre la existencia de la revelación ha de ser cierto. La necesidad de esta certidumbre se demuestra por los mismos principios, que son la índole de la fe divina y la de la razón que ha de prestar su asenso. El asenso de fe, como apoyado en la autoridad divina, infalible en sus juicios é incapaz de falsedad en sus enunciaciones, debe ser firmísimo; es decir, debe adherirse de tal modo á su objeto, y con tal firmeza, que exceda á la de cualquier otro juicio del orden natural. Pues bien, esta firmeza es imposible si el juicio sobre la existencia de la revelación no es completamente cierto. Mientras quede alguna duda prudente de lo contrario, mientras la mente descubra alguna probabilidad fundada de que la revelación quizá no existe, su disposición á prestar su asenso, estará expresada por esta fórmula: « yo asiento á

(1) *Constit. dogm. de Fide,* cap. 3.

esta proposición, porque Dios la ha revelado; *pero quizá no la ha revelado* »; « yo acepto esta enseñanza y me adhiero á ella como á enseñanza divina; *pero quizá mañana resulte que en realidad no la reveló Dios* ». ¿Cómo es posible que bajo semejante disposición la mente asienta al objeto sin titubear y con adhesión plena y firme á la enseñanza propuesta, pues al decir en el segundo miembro: « quizá Dios no ha revelado esta proposición, quizá resulte mañana cierto que Dios no la reveló », destruye lo que afirma en el primero: « yo asiento á esta verdad, *porque Dios la ha revelado* »; es decir, porque es un hecho que Dios la ha revelado?

Pretender fundar sobre un juicio incierto acerca de la existencia de la revelación el asentimiento de fe, es una irreverencia hacia Dios, y una superstición; porque es afirmar y creer como verdad manifestada de hecho por Dios, una doctrina que quizá Dios no ha revelado, que quizá Dios detesta. Aun cuando supusiéramos que existe en efecto el hecho objetivo de su revelación por Dios; pretender asentir á esa doctrina con asenso de fe bajo la hipótesis expresada, es exponerse á atribuir á Dios una falsedad; pues el que bajo esa disposición se aventurase á poner el acto de fe, abrazaría cuanto es de su parte, como divina, una enseñanza que pudiera muy bien no ser de Dios. Finalmente, si no precede la certidumbre sobre el hecho de la revelación, la aceptación de ésta nunca puede ser obligatoria; porque la obligación cierta de creer supone la existencia cierta de la revelación,

y su noticia también cierta de parte del que ha de abrazar la doctrina revelada.

Pero ¿existe algún criterio para cerciorarse del origen divino de la revelación? Si existe, ¿cuál es y cuánta es su eficacia para fundar sobre él un juicio cierto cual lo exige la fe? Es indudable que, pues por una parte Dios, y en su nombre la Iglesia, exigen á todo el mundo la fe sobrenatural bajo pena de condenación eterna; y por otra ni Dios, ni la Iglesia exigen al infiel que asienta con asentimento de fe á la revelación, sino supuesta la adquisición de un juicio cierto sobre su existencia; necesariamente han de subsistir fundamentos suficientes para engendrar esa certidumbre. Por la misma razón esos fundamentos han de ser obvios y fáciles, accesibles aun á las inteligencias vulgares, pues que á todos se dirige la predicación cristiana, y á todos se extiende el precepto de Cristo de abrazar su contenido. Ya citamos en otra ocasión el pasaje del Concilio Vaticano, donde señala esos fundamentos, describiendo al mismo tiempo su eficacia para notificar con certidumbre el hecho de la revelación y el principio de donde derivan esa eficacia « Ut nihilominus « fidei nostrae obsequium rationi consentaneum esset, « voluit Deus cum internis Spiritus Sancti auxiliis, exter« na iungi revelationis suae argumenta, facta scilicet di« vina atque imprimis miracula et prophetias, quae cum « Dei omnipotentiam et infinitam scientiam luculenter « commonstrent, divinae revelationis signa sunt certis« sima et omnium intelligentiae accommodata » [1]. En

[1] *Const. de Fide*, cap. 3.

estas palabras enseña el Concilio: 1° que existen fundamentos de razón por cuyo medio el hombre puede venir en conocimiento cierto de la existencia y origen divino de la revelación; 2° que esos fundamentos son los milagros y profecías en favor de la revelación cristiana; 3° que tales fundamentos derivan su eficacia demostrativa de su índole propia que consiste en ser *obras divinas*, efectos exclusivos de Dios, por cuanto solo pueden tener su causa propia en la omnipotencia y sabiduría infinita de Dios; y 4° que en calidad de tales constituyen un sello de certidumbre completa sobre el origen divino de las enseñanzas en cuya confirmación se obraron.

El Concilio Vaticano se contenta con enumerar esos puntos sin detenerse á comprobarlos; pero su demostración no es difícil. La existencia de los milagros y profecías, obrados en favor de la revelación cristiana es un hecho patente en la historia del mundo; y la eficacia demostrativa que encierran para comprobar el origen divino de la misión ó doctrina en cuya confirmación se obran, es manifiesta; tales portentos y predicciones no pueden proceder de poder alguno creado; y Dios tampoco ha de concurrir en favor de una impostura.

Para que una verdad revelada sea objeto de fe es menester sea propuesta como tal, es decir, como revelada formalmente, por la Iglesia, que es el órgano permanente y oficial, instituido por Cristo con este fin. Pero cuando se dice que para ser obligatoria la aceptación y profesión de un artículo como de fe, es necesaria su proposición por la Iglesia, no quiere decirse

que sea precisa necesariamente una definición solemne de la autoridad suprema é infalible como un Concilio Ecuménico ó un oraculo pontificio *ex cathedra.*

En este punto se padecen en nuestros días equivocaciones que pueden ser de transcendencia. La proposición de un artículo de fe por la Iglesia puede verificarse tanto « mediante un juicio solemne » (una definición) de la Iglesia ó su Jefe supremo, como mediante su magisterio universal y ordinario. Ejercicio ó práctica de este magisterio es lo que se llama *la predicación viva y perenne* de la Iglesia. Si pues una verdad del orden religioso es propuesta por este magisterio en su ejercicio cotidiano, como artículo revelado por Dios, su profesión es obligatoria para todo católico. Es declaración expresa del Concilio Vaticano. De este modo era profesada v. gr. la divinidad del Verbo antes del Concilio de Nicea; y es un error suponer que solo despues de la definición de ese Concilio empezó á ser obligatoria la profesión de aquel artículo. Si solo después de una definición solemne fuera obligatoria la profesión de un artículo de fe, apenas hubiera existido fe bien definida antes del siglo IV (1); y sin embargo es un hecho histórico incontestable que el símbolo llamado apostólico es mucho más antiguo.

(1) Según HARNACK, *Lehrb. der Dogm.* [4] t. 1° 358-59, no ya el artículo de la divinidad de Jesucristo, sino el símbolo mismo ó fórmula general de la fe cristiana prescindiendo del alcance concreto de sus artículos, no se fijó hasta Nicea. « Solo en el Concilio Niceno pudo llegarse á una confesión de fe apostólica » : más aún : « el mismo concilio Niceno tampoco fué aceptado de un golpe » t. 1, 372.

III. — Las teorías de Harnack y Loisy en frente del dogma católico

La inadmisibilidad de las teorías de Harnack y Loisy resalta desde luego en sus mismas bases, en su punto mismo de arranque. La doctrina católica establece 1) la revelación externa, sobrenatural, gratuita ó indebida al hombre: bajo estos caracteres definen la revelación católica todos los teólogos y la misma noción da de ella el Concilio Vaticano. Ahora bien; ¿cuál es la revelación que admiten Harnack y Loisy? Las *experiencias* en lo íntimo de la conciencia, primero en la persona de Jesús, y después en los personajes que constituyen los eslabones que transmiten y amplían el dogma. Harnack describe dramáticamente el momento solemne en que Jesús sintió por vez primera en el fondo de su alma la conciencia de su misión mesiánica. « ¡ Qué hora aquella, escribe, cuando Jesús reconoció ser aquel de quien habían hablado los Profetas; cuando contempló la historia entera de su pueblo desde Abrahán y Moisés á la luz de su propia misión, cuando no pudo ya sustraerse al conocimiento de ser él mismo el Mesías prometido! No pudo ya sustraerse; porque ¿cómo es posible dejar de imaginarse que ese conocimiento debió ser sentido por Él como la carga más formidable? » (1).

Pero ¿en qué consistió, segun Harnack, tal sentimiento? ¿Quién era Jesús y en qué tiempo se sintió

(1) *Wesen des Christ.* p. 89.

Mesías? Quién depositó en su alma semejante sentimiento ó cuál fue su origen? ¿Es Jesús para Harnack el Hombre-Dios que desde el primer momento de su ser humano tiene, no solo como Dios, sino como hombre, perfecta y distinta noticia de su misión, ofreciéndose ya desde aquel primer instante como víctima por la redención del mundo segun lo enseña S. Pablo y según estaba predicho en el Salmo? ¡No! Para Harnack Jesús es un puro hombre; y si bien no puede precisarse el momento concreto en que se levantó por vez primera en su alma aquella inspiración sublime, si bien al entrar en su vida pública y al presentarse ante Juan Bautista, las narraciones evangélicas nos le presentan completamente en posesión de aquella idea grandiosa; más aún, si bien en la historia de su ministerio jamás descubrimos rastro alguno ó de crisis turbulentas en su vida anterior, ó de un momento que determinara un cambio en sus ideas, en sus hábitos, en sus máximas, en sus relaciones con la divinidad [1]; es sin embargo indudable que hubo de existir y que podría señalarse tal momento, como también que las causas determinantes de aquella experiencia sublime, aunque por encima del curso común y ordinario de los acontecimientos, no exceden ni pueden exceder el ámbito de las leyes físicas y psicológicas.

Esta revelación es puramente natural por más que Harnack se esfuerza por elevarla sobre el nivel de la trivialidad común. Harnack protesta en términos formales no admitir fenómeno alguno por encima de las

(1) *Wesen des Christ.* p. 21.

leyes y curso de la naturaleza ([1]). Por lo mismo tampoco es gratuita é indebida en el sentido teológico de estas expresiones.

Y según Loisy ¿ cuándo y en qué forma sintió Jesús su vocación mesiánica? « De las circunstancias que habían acompañado el bautismo de Jesús, la tradición apostólica solo sabía una cosa; que en tal ocasión Jesús habia sido consagrado por el Espíritu Santo y la virtud de Dios. En el momento de salir del agua había tenido una visión; creyó ver abrirse la bóveda celeste y descender de lo alto el Espíritu Santo bajo la apariencia sensible de paloma para venir á él; y al mismo tiempo oyó la voz de Dios que le llamaba su Hijo y su escogido, es decir, su Mesías....... Los primeros predicadores cristianos, sin inquietarse por el pasado de Jesús, creyeron y enseñaron que Jesús había sido investido de la dignidad mesiánica el día de su bautismo mediante la venida del Espíritu Santo sobre él, y por la declaración celestial » ([2]). Si esta revelación fué ó no la primera que Jesús experimentó sobre su vocación mesiánica, es punto difícil de resolver: pero lo que no tiene duda para Loisy es que la vida de Jesús en su casa de Nazaret se deslizó tranquila en la oración y ejercicio del bien, pero « sin que

([1]) *Wesen des Christ.* p. 17 : « Wir sind der unerschütterlichen Ueberzeugung dass, was in Raum und Zeit geschieht, den allgemeinen Gesetzen der Bewegung unterliegt, dass es also in diesem Sinne, d. h. *als Durchbrechung des Naturzusammenhangs, keine Wunder geben kann* ».

([2]) *Les Evangiles Synoptiques* tom. 1, p. 407.

entrase en ella desde su principio la preocupación del destino sublime reservado en el mundo al Hijo de Dios, al Mesías; esta preocupación se hizo lugar más tarde en su espíritu » ([1]).

Tampoco esta revelación tiene nada de sobrenatural, y solo representa en opinión de Loisy una experiencia, es decir, una imaginación puramente subjetiva de Jesús; por cuanto aun las escenas del Jordán fueron simplemente una visión; y « es propio de las visiones no *poder ser definibles como realidad* » ([2]).

2) Correlativa á la revelación es la fe. Esta también, según la doctrina católica, es sobrenatural por su objeto y su principio; por razón de su término tiende también esencialmente á un objeto externo: á ninguna de estas condiciones satisface la fe establecida por Harnack y Loisy. La *experiencia* que Jesús echó de ver es un fenómeno psicológico del orden natural que no representa una locución divina externa y cierta, bien garantizada con respecto á su origen. Por el contrario, es una pura creación fantástica forjada por la imaginación del vidente.

· 3) Consecuencia de las anteriores: La formulación del dogma no puede ser creación ni producto de la mente humana, sino de la locución divina: recíprocamente, la revelación objetiva tampoco puede estar sujeta á una evolución que depende de labor humana. Totalmente opuesta á estos principios es la enseñanza de Loisy y Harnack.

([1]) *Les Evangiles Synoptiques* tom. I, p. 407. 408.

([2]) *Ibid.* p. 407.

4) La doctrina católica establece la autenticidad de los cuatro Evangelios, su valor histórico y su inspiración divina con la integridad sustancial de los mismos: en consecuencia es inconciliable con las teorías de Harnack y Loisy, fundadas no solo en el carácter puramente humano de los Evangelios, sino en la índole espúrea y destituída de valor histórico de los mismos en mayores ó menores proporciones. Siendo pues, la reducción del Evangelio de Jesús á proporciones mínimas, la base del desenvolvimiento dogmático en ambas teorías, la doctrina católica las excluye y reprueba ya en su base.

IV. — Las teorías de Harnack y Loisy y los orígenes históricos de la revelación cristiana

Pero no solo razones dogmáticas, sino también históricas demuestran fácilmente la falsedad de ambas teorías. Una y otra tienen su punto de partida en el supuesto de que *el Evangelio* de Jesús solo representa una fracción relativamente exigua de nuestros cuatro Evangelios. Hemos visto que para Harnack nuestros Evangelios canónicos representan no la reproducción fiel de la vida y predicación personal de Jesús como punto de arranque de toda la historia del cristianismo, sino un conjunto de varios estratos sucesivos correspondientes á otros tantos grados de desarrollo en la marcha ascendente de la conciencia cristiana á través de la historia: el Evangelio de Jesús; elementos procedentes de las impresiones sobre la persona del

mismo en la primera comunidad cristiana; ideas paulinas y gérmenes helénicos. Los Evangelios ni son la obra de los discípulos de Jesús, ni, sobre todo, reflejan solamente la vida y enseñanzas personales de éste. El elemento sobrenatural sobre la persona, vida y obras de Jesús que en tan grande escala se prodiga en los Evangelios, no representa una realidad histórica perteneciente á la personalidad histórica ó enseñanzas de Jesús, sino una creación ficticia de la conciencia cristiana. Y bien; ¿son históricamente ciertas, como se pretende, semejantes aserciones? ¡No! La autenticidad é integridad sustancial, como también el valor histórico de nuestros Evangelios con sus doctrinas y hechos sobrenaturales relativos á la persona de Jesús, no son solo una verdad de fe; son igualmente una verdad histórica incontrovertible, como rigorosamente demostrada por una cadena de testimonios históricos escalonados en la serie de las edades hasta la época de aquellos documentos, de tal suerte que no existe en la historia hecho alguno del mismo orden y de igual antigüedad que cuente en su favor con garantías comparables á las que en el suyo presentan los Evangelios.

Empezando por la autenticidad, con respecto á los Evangelios de San Mateo y San Marcos, todos los grandes representantes del pensamiento cristiano en la historia de los primeros siglos desde San Jerónimo hasta la edad misma apostólica por orden ascendente: Eusebio, Orígenes, Clemente Alejandrino, Tertuliano, San Ireneo, el fragmento de Muratori, San Justino, Papías, consignan expresamente, algunos con mucha latitud, como Eusebio, Clemente, San Ireneo; otros

con más brevedad, pero con rasgos sustancialmente uniformes, la época, el autor, las circunstancias concretas que acompañaron la redacción de ambos. Por lo que hace á San Lucas puede y debe decirse lo mismo, á excepción únicamente de Papías; pero esta excepción se debe no á que Papías guardara silencio sobre el tercer Evangelio, su autor y origen histórico, sino á que las *Exegesis* del Obispo de Hierápolis no han llegado hasta nosotros. En cuanto á San Juan es idéntico el número de testigos, é idéntica la unanimidad hasta San Ireneo, por el cual llegamos á los Presbíteros de Asia discípulos de los Apóstoles, entre ellos San Policarpo, que conversó con S. Juan y fué el heredero inmediato de sus enseñanzas.

Y á estos fundamentos históricos ¿qué reparos opone la crítica de Harnack y de Loisy?

En primer lugar para estos críticos nuestros cuatro Evangelios no representan un producto de testigos *inmediatos* de la vida y predicación de Jesús. Según Harnack el 4º Evangelio es debido á Juan el *Presbítero*, no á Juan el *Apóstol:* « nuestro Evangelio (el 4º) habría de considerarse como un Evangelio *de Juan el Presbítero, inspirado en Juan el hijo del Zebedeo* » [1]. El Evangelio comunmente llamado de San Mateo tampoco es de este Apóstol, sino un escrito griego que en su forma definitiva representa un trabajo de fines del siglo I, ó principios ya del II. Harnack con mucha prudencia se abstiene de designar la data precisa de origen contentándose con decir que, « fruto de la

[1] *Chronologie des altchrist. Litteratur* I, 677.

fracción helenista palestinense, fué *divulgado* en Asia menor después de la catástrofe de Jerusalén » ([1]). El de San Marcos era *publicado* en Roma después de la muerte de San Pedro, conteniendo *algunas tradiciones* derivadas de este Apóstol ([2]); y el de San Lucas tal vez algo antes, hacia el año 61 ó 62, sirviéndole de guia Marcos pero todavía no editado al público ([3]).

Con respecto al valor histórico, el 4° Evangelio lleva en sí mismo, dice Harnack, el sello de la arbitrariedad en « la soberana libertad con que el autor ha procedido, configurando y trasladando los acontecimientos y los objetos á una luz completamente extraña á la realidad, componiendo por cuenta propia los razonamientos, é ilustrando especulaciones elevadas con situaciones ficticias » ([4]). Para Loisy el Evangelio llamado de San Juan solo es una contemplación mística en forma de historia ([5]). Por lo que hace á

([1]) *Neue Untersuch. zur Apostelgesch.* (1911) p. 94, 95. — Es sin embargo muy de notar la ambigüedad, y vacilaciones de Harnack al hablar de la data cronológica del primer Evangelio. Por una parte es el Evangelio que ha estado sujeto á mayor número de interpolaciones, y hasta es poco conocido en Roma á principios del siglo II. Por otra, su primera composición, aunque posterior á la ruina de Jerusalén (22, 7), es de la época inmediata, y aun tal vez *anterior* á la catástrofe. (*Ibid.*) El embarazo del docto Profesor es patente.

([2]) *Ibid.* p. 92.

([3]) *Ibid.*

([4]) *Wesen des Christ.* p. 12.

([5]) Por eso en su obra *Le quatrième Evangile* emplea como método de explicación el llamado *simbólico.*

los Sinópticos, aunque en sus narraciones cristalizan según Harnack la tradición y fase judaica del cristianismo, anteriores al contacto con el mundo helénico [1], « tampoco representan un trabajo histórico » [2]; y aunque no son escritos ni tendenciosos ni penetrados como el 4° del espíritu griego, más todavía, aunque representan la fase *paleontológica* del cristianismo, de tal suerte que la lengua misma griega en que están escritos, no es más que un velo trasparente á través del cual se trasluce un fondo aramaico, ofrecen sin embargo numerosas deficiencias. Acá y allá se descubren trazas de edad posterior; denúncianse sentimientos y experiencias de la cristiandad primitiva. La persuasión de que en Jesús se han cumplido los vaticinios del Antiguo Testamento ha alterado la primitiva tradición histórica. Por fin, en los Evangelios sinópticos, como nacidos en una época en que lo sobrenatural era fenómeno cotidiano, lo maravilloso ha realzado en muchos relatos la realidad objetiva [3]. Lucas, á pesar de poseer testimonios fidedignos é inmediatos sobre la realidad histórica de la vida de Jesús obtenidos en el teatro mismo de los acontecimientos, no obstante, por su inclinación á lo extraordinario y maravilloso, prefirió más tarde tradiciones prodigiosas recogidas en Cesarea de boca de las hijas de Felipe y fuentes análogas [4]. No es más ventajosa

(1) *Wesen des Christ.* p. 14.

(2) *Ibid.* p. 14.

(3) *Ibid.* p. 15, 16.

(4) *Die Apostelgesch.* p. 127, 128.

la idea que del valor histórico de los Sinópticos profesa Loisy; dígase otro tanto de los modernistas. He aquí las ideas que sobre los orígenes históricos de la revelación cristiana contenida en los Evangelios profesan hoy los grandes críticos de la escuela heterodoxa y modernista.

V. — **Análisis de la autenticidad de los Evangelios**

¿Qué fundamentos tiene la concepción heterodoxa? Ante todo es preciso hacerse cargo de la transcendencia de esta controversia. Si los Evangelios canónicos son auténticos y veraces, no es posible establecer como punto de partida del dogma cristiano un exiguo extracto de las narraciones evangélicas, eliminando de ellas, como producto de época posterior « las altas concepciones del 4° Evangelio, el *realce* debido á las ideas sobre la correspondencia entre la vida de Jesús y el Antiguo Testamento, é igualmente las pretendidas *experiencias* de generaciones posteriores »: es menester, por el contrario, admitir como realidad objetiva todo cuanto se propone en los Evangelios en calidad de atributos, obras ó enseñanzas de Jesús. Las narraciones evangélicas no representarán, pues, fases sucesivas de una evolución, sino un conjunto de origen contemporáneo y que afecta inmediatamente en su integridad á la persona misma y vida del Salvador.

Y bien: ¿son los Evangelios escritos auténticos, es decir, producto de San Mateo y San Juan, apóstoles; de San Marcos y San Lucas, discípulos de San Pedro

y San Pablo, los cuales en sus respectivos Evangelios no hicieron otra cosa que trasmitirnos en vida, en compañía, y bajo la inspección de sus Maestros, la predicación misma apostólica? Mucho se ha investigado, mucho se ha escrito y se sigue escribiendo sobre el particular de 60 años á esta parte; pero todo induce á creer que la controversia sobre la autenticidad de los Evangelios toca á su fin. He aquí los últimos resultados de la crítica. Con respecto al 4º Evangelio todo el mundo conviene en que la controversia sobre su autor se resume en último término en la combinación del testimonio de San Ireneo que asegura haber sido escrito « en *Éfeso* por *Juan*, discípulo del Señor, *el que se reclinó sobre su seno* » [1] en la última cena; con el de Papías sobre la presencia en Asia de un « *Juan el Presbítero* discípulo del Señor » [2]. Si este Juan de quien Papías significa haber tenido su residencia en Asia, es el hijo del Zebedeo, desaparece todo fundamento para poner en duda la exactitud del testimonio de San Ireneo; y por el contrario, el testimonio de Papías resulta un contraste que da completa certidumbre histórica á los asertos solemnes y categóricos del Obispo de Lyon. Pues bien: el mismo Harnack quien en su *Chronol.* I, 677, sostiene haber sido escrito el 4º Evangelio « por un grupo que, ocultándose á la sombra de un *nosotros*, estampó su escrito como obra del hijo del Zebedeo », en la pag. 674 concede que « los informes de Papías no excluyen formalmente la

[1] *Contra haereses,* 3, 1.

[2] Eusebio, *Hist. Eccl.* 3, 39.

posibilidad de que hubiera venido al Asia Juan el hijo del Zebedeo » ([1]). Si el testimonio ó testimonios de Papías no excluyen la posibilidad de esa venida, ó lo que es lo mismo, si el testimonio de Papías es *dudoso*, tenemos que siendo este testimonio la base de toda la fábrica contra el testimonio categórico de San Ireneo, la controversia queda reducida á la elección entre un testimonio indudable que afirma en términos categóricos la composición del 4º Evangelio en Éfeso *por Juan, el discípulo amado, el hijo del Zebedeo*, y un testimonio ambiguo: ¿puede caber duda prudente en la elección cuando Ireneo es casi contemporáneo, ó para el caso, contemporáneo de Papías, y cuando al lado de San Ireneo están Justino, Polícrates, Clemente alejandrino, Orígenes, Eusebio, reforzados con el Apocalipsis? ([2]).

Por dos conceptos puede ser ambiguo el testimonio de Papías recitado por Eusebio, *Hist. eccl.* III, 39; por la pluralidad de los discípulos designados con el nombre de *Juan* y por la exclusión del Apóstol de la provincia de Asia en el caso de diversidad de ambos Juanes. Pero ni es cierta esta diversidad en el testimonio de Papías, ni aún admitida, se sigue que el Apóstol dejara de visitar el Asia. Eusebio que admite la pluralidad, no por eso se cree autorizado á desechar la presencia del Apóstol en Éfeso. El conjunto de los testimonios en favor de esta última es de tal eficacia que obliga á concluir ó que el testimonio de Papías no expresa tal dis-

([1]) *Chronol. der altchrist. Litter.* 1, 674.

([2]) Sobre el testimonio del Apocalipsis véase entre otros Teodoro Zanh, *Realencycl. für protest. Theol.* tom. 9, 272-285.

tinción, y es la solución más probable; ó que la pluralidad no excluye la venida del Apóstol al Asia.

El razonamiento de Harnack contra la autenticidad del 4º Evangelio es una excelente muestra de la crítica heterodoxa y muy especialmente de la personal de Adolfo Harnack. Distingue dos fuentes de información sobre tal argumento; los testimonios históricos y los caracteres internos. Los resultados con respecto á la primera fuente los resume así: « La posibilidad de que Juan hijo del Zebedeo hubiera venido al Asia no queda formalmente excluída por los testimonios de Papías; pero menos aún queda asegurada esa tradición (la de la venida) por el testimonio de Justino y el de los Padres de fines del siglo II; *porque Papías la hace dudosa* » [1]. No queda según eso, sino la alternativa ó de dos Juanes ó de un cambio, es decir confusión, bien del Apóstol con el Presbítero, bien de éste con aquel. Desechado en absoluto el primer miembro é igualmente el de un cambio del Apóstol por el Presbítero, resta solo como aceptable la conclusión de que el Presbítero fué confundido con el Apóstol, y de aquí el error de S. Ireneo [2]. Con esto se da Harnack por desentendido de los testimonios externos y pasa á examinar los caracteres de los documentos atribuidos á Juan (el Evangelio, las Epístolas y el Apocalipsis que concede pertenecer al mismo autor). En las Epístolas el autor se llama *Presbítero,* no *Apóstol:* es decir, se da á sí mismo el título que Papías da á su Juan. El autor del Apocalipsis tampoco es Apóstol pues 21, 14 y 18,20 habla de los Apóstoles como distintos de su persona. Por último en el Evangelio 19, 35 el testigo presencial de la lanzada se

(1) *Chronol. der altchrist. Litter.* 1, 674.

(2) *Ibid.*

distingue del Evangelista por el pronombre ἐκεῖνος, distinción que por ser tan manifiesta debe prevalecer contra 1, 14 y I Ioann. 1, 1; pues en estos dos últimos pasajes quien habla es un místico que emplea el verbo *ver* ó *contemplar* en el sentido de visión no corporal sino espiritual, como consta por 20, 29 y III Ioann. 11. En cuanto á 21, 24 es adición de los presbíteros de Éfeso que no advirtieron la contradicción en que incurrían con 21, 20-23, donde se supone muerto el Apóstol cuando se escribía este Apéndice que por otra parte es del mismo autor de 1-20, es decir de todo el Evangelio (1).

La argumentación de Harnack en sus dos miembros es verdaderamente fútil. En el primero al tratar de los testimonios históricos se propone nada menos que convertir en positivo y eficaz un argumento que él mismo confiesa ser negativo y de ninguna eficacia: y, ¿cómo cree conseguir esa maravilla? Sencillamente diciendo en la segunda parte lo mismo que en la primera, pero con formas de expresión que parecen decir otra cosa. Concede Harnack en términos expresos que los testimonios de Papías dejan en pie la posibilidad de la presencia en Asia del Apóstol S. Juan; y sin embargo en la segunda parte *en virtud de los mismos testimonios* trata de excluir esa posibilidad pretendiendo anular con ellos los testimonios positivos y determinados de Justino, Ireneo, Polícrates, etc.; *porque el testimonio de Papías deja en duda la venida del Apóstol Juan.* ¿Cómo un testimonio *dudoso* que ni afirma ni niega, ó no se ve si afirma ó niega, puede anular un conjunto de testimonios que afirman categóricamente? ¿Cómo se prueba que estos testimonios categóricos dependen de aquel testimonio *dudoso, mal entendido?* Si el testimonio de Papías

(1) *Ibid.* p. 675-677.

deja dudosa la venida, esa duda desaparece con los testimonios, algunos casi contemporáneos, como el de Justino é Ireneo, que la afirman, y de los cuales no hay razón para decir que solo tengan por fundamento el testimonio de Papías *mal interpretado.* ¿ No pudieron tener otros muchos fundamentos, pues los testigos son, sobre todo S. Justino y S. Ireneo, geográfica y cronológicamente próximos á los acontecimientos, moralmente tan próximos como el mismo Papías ? Y con respecto á los testimonios de éste, si bien es verdad, que para nosotros son dudosos, pudieron muy bien ser claros y lo fueron sin duda para Justino é Ireneo por las mismas razones de proximidad. Por lo mismo que los testigos inmediatos á Papías afirman y en gran número, categóricamente la venida, resulta ó que el testimonio de Papías no era para ellos tan dudoso como lo es para nosotros, ó que tuvieron otros fundamentos indudables.

Parecidas son las artes empleadas en la discusión de los caracteres documentales. En primer lugar, no es indiferente el orden en el examen de esos caracteres: y debe empezarse por los que son más claros, como lo son los del Evangelio 1, 14 y I Ioann. 1, 1, que *evidentemente* no hablan de visión mística ó espiritual, sino corpórea y sensible. El primero viene inmediatamente después de decir que el *Verbo se hizo carne,* es decir *hombre;* y así pudo ser visto y contemplado por el autor y sus condiscípulos los otros Apóstoles. Háblase de la visión del Unigénito *en cuanto hombre,* y precisamente por la circunstancia de haberse revestido de carne. En el segundo se añade inmediatamente: y *nuestras manos estrujaron*: además ha precedido la *audición:* vista, oído, y contacto están coordinados como testimonios del mismo orden: ahora bien, respecto del último, el verbo ψηλαφάω, *palpar detenidamente*,

hace imposible cualquiera tentativa de explicación figurada. El pasaje 19, 35 podría ser una dificultad si no fuera frecuentísimo el empleo de la 3ª persona por la 1ª cuando queremos encarecer la seguridad de nuestra palabra ó testimonio. Mil veces hacemos uso en semejantes casos de frases como esta: « se lo asegura quien lo sabe muy bien! » De lo expuesto hasta aquí podemos concluir que, según todas las probabilidades, también la cláusula 21, 24-25 es del mismo Evangelista: ocurre aquí la misma forma enfática de lenguaje en 3ª persona que en 19, 35. El número plural οἴδαμεν (v. 24) no debe tomarse en sentido riguroso; pues en el v. siguiente, sin que aparezca indicio alguno de cambio en la persona que habla, se emplea el singular οἶμαι. Decir que quien habla aquí es uno solo, el más caracterizado de la colectividad y en nombre de ella, es multiplicar las hipótesis gratuitas y mucho mas difícil que conceder en el v. precedente el plural de comunicación.

Con respecto á los pasajes del Apocalipsis, no se descubre por qué no pueda ser un Apostol el que habla. El título de *Presbítero* era un tratamiento honorífico que en el Asia menor se hizo general para designar á los discípulos inmediatos del Señor, fueran ó no fueran Apóstoles. Así Papías en su celebérrimo testimonio citado por EUSEBIO *Hist. eccl.* 3, 39 llama igualmente con ese nombre á los Apóstoles y á otros que no lo eran. Dice Papías que va á insertar con diligencia en sus Exegesis lo que aprendió de los *presbíteros;* é inmediatamente añade que « si hallaba alguno que hubiera conversado con los *presbíteros,* le preguntaba con interés las enseñanzas de los *presbíteros;* qué habia enseñado *Andrés,* qué *Pedro* ó *Felipe, Tomás* ó *Jacobo* ».

Por lo que hace á la autenticidad de los Sinópticos, el único fundamento de alguna importancia que contra ella se invoca es la pretendida oposición entre el testimonio de San Ireneo y el conjunto de los restantes (Papías, Justino, Clemente Alejandrino, Orígenes, Eusebio), oposición que novísimamente ha querido poner de relieve el Profesor Maier. Pero sus fundamentos son insubsistentes. El razonamiento de Maier es el siguiente: los testimonios de la antigüedad sobre la data cronológica y autores de los Sinópticos pueden reducirse á Eusebio y San Ireneo. Eusebio señala por autor del primer Evangelio á San Mateo y como su data cronológica el año 42, es decir, el tiempo de la dispersión. Pero Eusebio llegó á esta conclusión no en virtud de testimonios positivos, sino combinando la lengua original del Evangelio (el arameo) con la tradición común sobre la dispersión de los Apóstoles. Esta tuvo lugar el año 42 próximamente; y como San Mateo escribió su Evangelio en *arameo*, y por consiguiente antes de su predicación fuera de Palestina, *síguese que debió* escribirlo al tiempo de la dispersión. Pero resta determinar si San Mateo salió ni el año 42 ni nunca de Palestina; pues no existen testimonios positivos del ministerio de San Mateo fuera de aquella región.

De San Marcos dice Eusebio que escribió su Evangelio en Roma al tiempo de la primera predicación de San Pedro en aquella ciudad por los años de 42 á 45. Pero también aquí Eusebio es guiado por una preocupación dogmática, heredada de Justino, Clemente Alejandrino y Orígenes. Al principio de la controversia gnóstica ya San Justino, y durante el curso de la misma

Clemente y Orígenes, con el fin de combatir mejor á aquella secta, pusieron empeño en crear al 2º Evangelio autoridad apostólica, extendiendo *al Evangelio escrito* de San Marcos aquel íntimo enlace que había mediado entre la *persona* del evangelista y el Apóstol San Pedro. Esta misma tendencia es la que guió á Eusebio en sus investigaciones sobre el origen cronológico del 2º Evangelio, como se ve por dos indicios. El primero es la afirmación de Eusebio sobre la aprobación del Evangelio por San Pedro en virtud de una *revelación:* el segundo, la combinación de la llegada de San Pedro á Roma con la leyenda de Simón Mago. Como éste llegó en efecto á aquella capital en tiempo de Claudio, Eusebio que admitía la leyenda, concluyó que San Pedro había también llegado á la ciudad eterna en ese mismo tiempo, predicando en ella y resultando de ahí la redacción escrita del 2º Evangelio. Pero los testimonios históricos no confirman la llegada de San Pedro á Roma hasta el año 63.

San Ireneo, mucho más antiguo que Eusebio, señala á los evangelios sinópticos una fecha mucho más reciente, y no permite extender al Evangelio escrito de San Marcos el enlace íntimo que habia mediado entre la persona del evangelista y San Pedro. Según San Ireneo, San Mateo escribía su Evangelio *al tiempo* que predicaban juntos en Roma y fundaban la Iglesia romana los Apóstoles Pedro y Pablo; es decir, hacia el año 63; pues S. Pablo no visitó á Roma hasta el año 61 y los dos primeros años estuvo en prisión; de donde se infiere que, según S. Ireneo, tampoco S. Pedro había llegado á la capital del imperio antes de ese tiempo.

¿Cómo, en efecto, podía afirmar, en caso contrario, que S. Pedro fundaba la Iglesia romana teniendo por compañero á S. Pablo?

En cuanto á S. Marcos, escribió su Evangelio *después* de la muerte de los dos Apóstoles. Según eso, concluye Maier, como el análisis comparativo de los tres sinópticos hace ver que S. Marcos es el más antiguo, puesto que los otros dos lo reproducen casi en su totalidad, es indudable que los Evangelios no empezaron á escribirse sino *cuarenta* años próximamente después de la Ascensión del Señor: y así los Sinópticos ni tienen por autores á los Apóstoles, ni representan un enlace tan íntimo é inmediato con su predicación y autoridad ([1]).

Desde luego Maier se coloca frente por frente á decisiones emanadas expresamente de la Comisión bíblica sobre este argumento ([2]). Pero ¿es solo irrespetuosa la actitud del Profesor Maier? ¿Qué valor tiene la argumentación que con tanta confianza se propone como incontestable? ¿Existe entre los testimonios de Eusebio y S. Ireneo la oposición que se supone? No. S. Ireneo lo mismo que Eusebio señala para la composición del primer Evangelio el tiempo de la dispersión; y con respecto á S. Marcos no se infiere de las palabras del Obispo de Lyón la consecuencia que de ellas infiere Maier. En cuanto á S. Mateo he aquí el testimonio de S. Ireneo: « Mateo publicó entre los judíos (ἐν τοῖς Ἑβραίοις), en la propria lengua de estos,

([1]) *Die heilige Schrift des N. Test.* 1, 33-36. — Berlin 1912.

([2]) Decisión expedida el 19 de Junio de 1911.

un escrito evangélico mientras Pedro y Pablo predicaban en Roma y fundaban la Iglesia romana » ([1]). Como introducción ó preámbulo á la exegesis de este pasaje debe advertirse que todos los testimonios restantes de la antigüedad, con más expresión Clemente Alejandrino, Orígenes y Eusebio; con más brevedad pero conviniendo en los rasgos sustanciales Tertuliano, el fragmento de Muratori, S. Justino, Papías y Juan el Presbítero, están contestes en dos puntos: en hacer á S. Mateo el *primero* de los Evangelistas, y en señalar á la predicación de S. Pedro en Roma y á la composición del Evangelio de San Marcos, los principios del reinado de Claudio (del 42 ó 44 al 45 pues Claudio empezó á reinar el 41); y por lo mismo, á la redacción del de S. Mateo una fecha más antigua, el 42. En el primero de estos dos puntos está también conforme S. Ireneo, como es evidente; pues no solo coloca á S. Mateo en primer lugar entre los cuatro en la serie de la descripción señalando á S. Juan el último, sino que, sea cual fuere el sentido que demos á la voz ἔξοδον, siempre resulta que mientras los Evangelios de S. Marcos y S. Lucas son escritos, según S. Ireneo, *después* de la *partida* de S. Pedro y S. Pablo de Roma, el de S. Mateo se escribía *mientras* ambos predicaban en la ciudad y fundaban aquella Iglesia.

Por lo que toca á los testigos restantes, el fragmento de Muratori, Clemente Alejandrino, Tertuliano, Orígenes, Eusebio en sus largas descripciones del origen de los Evangelios, están unánimes en señalar á S. Mateo

([1]) *Contr. haer.* lib. 3, cap. 1.

el primer lugar. Con respecto á Papías y Juan el Presbítero, aunque en el testimonio citado por Eusebio nombran á S. Marcos antes, no por eso se sigue que atribuyan á éste la prioridad cronológica, porque no se proponen como los demás testigos enumerados, consignar el orden cronológico de los escritos, sino señalar el carácter propio de su argumento respectivo y la forma en la que desenvolvieron sus narraciones. Y en efecto, si Eusebio y los demás escritores eclesiásticos que seguramente manejaron las Exegesis de Papías, como lo fueron v. gr. Ireneo y Clemente, hubieran leído en ellas otro orden, jamás habrían trasmitido en sus obras el orden que invariablemente nos trasmiten, colocando todos sin excepción en primer término á S. Mateo. Pero sin salir del testimonio y palabras de Papías, la doble circunstancia de la lengua en que es escrito el Evangelio y las múltiples versiones griegas que de él se hacen, denuncian una época en la cual los fieles no tienen á mano Evangelios escritos originalmente en idioma griego.

Una vez asegurado el punto de la prioridad de S. Mateo en general, para determinar con más precisión su data cronológica, pasemos á examinar los testimonios de la antigüedad sobre la fecha del de S. Marcos.

Clemente Alejandrino en el libro 6 de sus *Hipotiposis,* como lo refiere Eusebio, describe detalladamente la predicación primera de S. Pedro en Roma, la impresión que sus instrucciones hicieron en los caballeros romanos y el resultado de uno y otro que fué la composición del Evangelio de S. Marcos. Eusebio en su

Hist. eclesiástica, lib. 2, capp. 14 y 15 reproduce por cuenta propia el relato de Clemente refiriendo los acontecimientos á los primeros años del reinado de Claudio; y al fin de su narración cita en su apoyo no solo á Clemente sino tambien *á Papías de Hierápolis;* de donde se infiere que Eusebio leía en las Exegesis de Papías no solo que Marcos era el autor del 2º Evangelio, sino que lo había compuesto en Roma á petición de los romanos que habían escuchado á Pedro. Es verdad que ni Clemente, ni mucho menos Papías señalan taxativamente la data cronológica de 42 ó 43 á 45 que señala Eusebio; pero es seguro que éste no habría adelantado este pormenor como cierto y sin señal alguna de duda, si, ó en otros pasajes de los mismos testigos ó en otros testigos dignos de fe no hubiera hallado la noticia. De todos modos es ciertísimo que para consignarla Eusebio no se inspiró en la leyenda de las Clementinas; pues al hablar en su Historia eclesiástica de los escritos de Clemente Romano, solo le concede la primera Epístola á los Corintios (1). Lo mismo que Clemente Alejandrino refiere Tertuliano, cuyo testimonio podría igualmente haber sido invocado por Eusebio.

La tradición, pues, sobre la predicación de S. Pedro en Roma con la de la composición del 2º Evangelio por S. Marcos mucho antes del año 63 y por los de 42 á 45 está garantizada por un conjunto de testimonios respetables que sube hasta Papías y Juan el Presbítero, esto es, hasta los tiempos apostólicos; y con ella por

(1) *Hist. ecles.* 3, 16.

o mismo, apoyada en idéntico testimonio, la referente á la data cronológica del año 42 próximamente para el Evangelio de S. Mateo. Si, pues, el testimonio de S. Ireneo puede explicarse sin violencia de conformidad con ese testimonio colectivo, es indispensable explicarlo así; y el procedimiento contrario sería opuesto á los principios más elementales de la crítica histórica.

Y bien; ¿puede explicarse sin violencia el testimonio en esa forma? Indudablemente. S. Ireneo no entiende de un modo riguroso el sincronismo que establece entre la composicion del Evangelio de S. Mateo y la predicacion de los Príncipes de los Apóstoles en Roma, como tampoco el ministerio romano de uno y otro Apóstol; y pueden darse de ello razones eficaces. S. Ireneo dice que S. Mateo escribía su Evangelio ἐν τοῖς Ἑβραίοις, *entre* los judíos; y por consiguiente antes de que al tiempo de la dispersión se hubiera ausentado de Palestina. Este es indudablemente el pensamiento de S. Ireneo; pues la expresión ἐν τοῖς Ἑβραίοις no puede referirse á la lengua de la cual habla en el miembro siguiente: *en su propria lengua.* Si pues S. Ireneo coloca la redacción del primer Evangelio por S. Mateo *en Palestina* es decir, antes ó al tiempo de la dispersión, no es posible se contradiga inmediatamente añadiendo que por el mismo tiempo predicaban juntos en Roma S. Pedro y S. Pablo, siendo así que ni pudo tener lugar tal reunión antes del año 61 ó 62, ni S. Ireneo podía ignorarlo ú olvidarlo. S. Ireneo, pues, ni entiende ni puede entender como rigurosamente simultánea la composición del Evangelio de S. Mateo con la predicación de S. Pedro y S. Pablo en Roma;

sino que entiende la simultaneidad ó convergencia de ambos acontecimientos con relación á otra unidad de mayor amplitud.

Una vez que hemos visto el sentido amplio en que S. Ireneo entiende la simultaneidad entre esos dos acontecimientos, deja ya de causar extrañeza, antes por el contrario es natural que aplique análoga latitud de criterio al ministerio de S. Pedro y S. Pablo en Roma, tomándolos igualmente en sentido más amplio y extendiendo la *fundación* de la Iglesia romana á todo el período de la predicación apostólica; de suerte que si bien entre la primera entrada y predicación de S. Pedro en Roma y la llegada y ministerio de S. Pablo medió de hecho el espacio de unos 20 años, S. Ireneo tomó sin embargo como simultánea y convergente la predicación romana de ambos y su cualidad de fundadores de aquella Iglesia, por haberse verificado una y otra dentro de un período común que el Obispo de Lyón computa como período de *fundación* de la cristiandad romana. No es difícil adivinar cuál pudo ser el fundamento que tuvo para concebir en esta forma la *fundación* de la Iglesia de Roma: mientras duraba la predicación apostólica, la Iglesia universal y cada una de las cristiandades que la componían, cruzaban en efecto un período constituyente y de verdadera fundación, por cuanto mientras duraba la vida y predicación de los Apóstoles, la revelación cristiana estaba en situación de recibir y recibió de hecho nuevos aumentos.

No puede negarse que semejante concepción tiene algo de singular; pero reflexionando sobre el contexto de S. Ireneo y sobre el argumento que allí desen-

vuelve, lo que á primera vista pudiera parecer extraño, resulta sumamente natural. La idea que señorea allí la mente de S. Ireneo, como base firmísima de la argumentación que en lo restante del libro se propone desarrollar contra los gnósticos es esta: *la promulgación* del Evangelio tanto en su forma oral como en la escrita cual se contiene en el Diatéssaron canónico, fué hecha al mundo por *solos* los Apóstoles: « non *per* « *alios* dispositionem salutis nostrae *cognovimus quam* « *per eos per quos* Evangelium pervenit ad nos: quod « quidem tunc *praeconaverunt*, postea vero per Dei vo« luntatem *in scripturis nobis tradiderunt*, fundamentum « et columnam fidei nostrae futurum » [1].

Dominado S. Ireneo por este pensamiento, toda la vida y predicación de los Apóstoles venía á ser para él un fondo común, un centro de convergencia en el cual reciben unidad y con relación al cual pueden llamarse contemporáneas todas la manifestaciones de su ministerio evangélico; pues todas son en efecto simple función promulgadora del mismo Evangelio oral ó escrito. He aquí la clave para explicar cómo S. Ireneo puede presentar como pertenecientes á la misma etapa la composición del primer Evangelio y la predicación de otros apóstoles en Roma, é igualmente las dos diversas épocas en que S. Pedro y S. Pablo ejercieron su ministerio en aquella ciudad, con las circunstancias que según el testimonio colectivo de todos los testigos restantes, acompañaron á la primera predicación romana de S. Pedro. A la luz de este foco quedan

[1] *Contra haer.* 3, 1.

resueltos todos los enigmas: cómo puede S. Ireneo decir expresamente que S. Mateo escribía su Evangelio *entre los judíos*, es decir, al tiempo de la dispersión, y añadir no obstante que mientras esto sucedía, otros apóstoles, Pedro y Pablo predicaban en Roma; cómo puede atribuir á S. Pablo la función de fundador de la iglesia romana; cómo en fin presentar la composición de los Evangelios de Marcos y Lucas como promulgación apostólica del Evangelio ¿Cómo podía ó ignorar ú olvidar S. Ireneo lo que están unánimes en afirmar todos los demás escritores eclesiásticos sobre la data cronológica del primer Evangelio en combinación con la fecha señalada al segundo en los primeros años del reinado de Claudio? ¿Cómo podia, en rigor, llamar á S. Pablo fundador, con S. Pedro, de la Iglesia romana, cuando al tiempo de escribir el Apóstol su carta á los romanos, es decir, más de dos años ántes que visitara por vez primera la ciudad eterna, ya la cristiandad de Roma era provecta y estaba perfectamente constituída? ¿Cómo podía retrasar hasta el año 63 la llegada de S. Pedro á Roma contra el testimonio de todos los más grandes Doctores de los primeros siglos á partir de la época apostólica? Pero el epíteto de *fundadores* con que enlaza á S. Pedro y á S. Pablo nos sugiere la solución: por *fundación* entiende S. Ireneo no solo el *primer* establecimiento de la cristiandad romana, sino éste con la continuación de la obra durante la vida entera de los Apóstoles; y como en el curso de su ministerio S. Pedro tuvo la cooperación de S. Pablo, de ahí la extensión á éste de una prerogativa que to-

mada en su significacion propria y rigurosa, es exclusiva de S. Pedro.

Los mejores críticos interpretan hoy con esa latitud el testimonio de S. Ireneo. Harnack escribe: « Ireneo *no quiere decir que el Evangelio de Mateo fué escrito en el momento cronológico* en que Pedro y Pablo trabajaban en Roma » (1). Y Chapman observa que el pasaje « no se propone dar indicaciones cronológicas sobre el origen de los Evangelios » (2). No hay, pues, discordancia alguna entre S. Ireneo y la tradición restante sobre la prioridad y data cronológica de S. Mateo; y Eusebio procedió con acertado criterio histórico al colocar su origen al tiempo de la dispersión apostólica. La dificultad que opone Maier reclamando testimonios positivos para probar que S. Mateo salió de Palestina con los demás apóstoles, no tiene valor. Constando como consta y lo concede Maier, del hecho de la dispersión, y en la fecha tradicional, lo que procede es buscar argumentos positivos para establecer una excepción, no para incluir á S. Mateo en la regla común.

Resta la dificultad relativa á S. Marcos. ¿Cómo conciliar la afirmación de S. Ireneo: « *después de la muerte* de estos (Pedro y Pablo), Marcos, discípulo é

(1) *Neue Untersuch.* p. 19.

(2) *Ibid.* La explicación ú observación de Chapman sin embargo solo tiene valor si su sentido es hablar de indicaciones cronológicas que puntualicen escrupulosamente una fecha. Por lo demás no hay dificuldad en admitir que S. Ireneo quiere significar *una época* concreta, la de la promulgación completa del Evangelio tal cual le posee la Iglesia en la tradición y Escritura.

intérprete de Pedro, escribió también su Evangelio conforme á lo que había oído predicar á Pedro » con las narraciones de Eusebio y Clemente? En este punto Harnack y Zahn creen que efectivamente S. Ireneo en la voz ἔξοδον significa la *muerte* de los Após-toles. Harnack concilia los testimonios distinguiendo en el Evangelio de S. Marcos entre su *composición* y su *divulgación:* la primera hízola S. Marcos en vida de Pedro; y ese Evangelio de S. Marcos escrito aunque no publicado sirvió de guía á S. Lucas para la composición del suyo, porque Marcos y Lucas se encontraron en Roma al tiempo del cautiverio de S. Pablo como consta por las epístolas del Apóstol ([1]). Pero la divulgación pública tuvo lugar más tarde ([2]). Belser adopta la misma explicación, aunque admitiendo, lo que no admite Harnack, la predicación de S. Pedro en Roma y primera composición del Evangelio de S. Marcos, ya en tiempo de Claudio.

Esta solución es insuficiente no solo en atención á los datos históricos, sino aun en los principios mismos de Harnack. La tradición desconoce esa distinción sutil entre composición y publicación; y cuando habla del trabajo de S. Marcos, junta con él su divulgación en vida del Príncipe de los Apóstoles. Tampoco vale la solución en los principios de Harnack. Este admite que los Hechos y sobre todo el Evangelio de S. Lucas fué escrito *mucho antes* de la terminación del proceso de S. Pablo que refieren los Hechos apostólicos: y

([1]) Col. 4, 10. 14.

([2]) *Neue Untersuch.* p. 91, 92.

por lo mismo tambien *antes* de la muerte de S. Pedro; pues aun los que adelantan ésta á la de S. Pablo no la colocan antes del año 64 ([1]): como además admite que S. Marcos vino á Roma hacia el año 61 ó 62 con su Evangelio ya escrito, no se ve razón para que no confiriese su libro con S. Pedro, con quien seguramente se avistó y conversó largamente por este mismo tiempo como consta de la 1ª de S. Pedro 5, 13.

La solución legítima es ó admitir en S. Ireneo una distracción, ó explicar la voz ἔξοδον no de la *muerte*, sino de la *partida*, bien de los Príncipes de los Apóstoles S. Pedro y S. Pablo de la ciudad de Roma, (pues en efecto salieron ambos de esa ciudad después de haber predicado en ella; S. Pedro dos veces, la primera antes del Concilio apostólico al que le vemos asistir, la segunda poco antes de su martirio; y S. Pablo hacia el año 63 ó 64 para volver ambos de nuevo); bien de los Apóstoles para la evangelización del mundo, unos doce años después de la Ascensión. La primera solución es difícil: ¿cómo podia S. Ireneo incurrir en un conjunto de inexactitudes tan manifiestas, y principalmente en una coyuntura en que le convenía ser exacto, pues trata de echar los fundamentos para la demostración antignóstica? Preciso es, en consecuen-

([1]) El proceso de S. Pablo se terminaria el año 63 ó 64. Si los Hechos apostólicos fueron escritos antes de la terminación de ese proceso, el tercer Evangelio que estaba ya terminado y remitido á Teófilo antes de que S. Lucas emprendiera la historia apostólica (Act. 1, 1) se escribiria hacia el año 61 ó 62: en consecuencia mucho antes de la muerte de S. Pedro.

cia, explicar la voz ἔξοδος de uno ú otro modo entre los dos propuestos. El primero, además de tener en su favor el hecho histórico de haberse ausentado de Roma S. Pedro y S. Pablo en las diferentes ocasiones que se ha dicho, se ve confirmado por el contexto próximo y remoto de S. Ireneo. El Santo Doctor se propone demostrar contra los gnósticos que tanto el Evangelio *oral* como el *escrito* tiene por único manantial y por únicos promulgadores *á los Apóstoles*. S. Ireneo sienta esta tesis: « *Non per alios quam per Apostolos* dispensatio ad nos pervenit, quam prius *praeconaverunt*, postea *scripto nobis tradiderunt* fundamentum et columnam fidei nostrae ». Y para demostrarla en su segunda parte de la promulgación *escrita*, expone el origen de los Evangelios. Claro es que si la prueba ha de ser eficaz, debe probarse no solo que los Evangelios 1° y 4°, sino también el 2° y 3° representan la *promulgación apostólica* del evangelio escrito. Ahora bien, si los Evangelios de S. Marcos y S. Lucas fueron escritos solo después de la muerte de S. Pedro y S. Pablo la prueba resulta bastante débil pues entre ese tiempo y la composición de los Evangelios fácilmente podían mezclarse elementos extraños al testimonio apostólico. Por el contrario, si lo fueron en vida de los mismos, y bajo su inspección, por más que momentáneamente estuvieran ausentes de Roma, la demostración es concluyente, sobre todo teniendo en cuenta que entonces eran conocidos los hechos en todo su conjunto, y se sabía que efectivamente los Apóstoles habían aprobado los escritos de sus discípulos y socios, é igualmente las varias ocasiones en que el Príncipe

de los Apóstoles S. Pedro había visitado la ciudad eterna y se había ausentado de ella (1).

Al mismo resultado nos lleva la circunstancia señalada en el capitulo 3º del mismo libro, donde S. Ireneo dice que « S. Pedro y S. Pablo, fundado que hubieron la Iglesia romana, la entregaron á *Lino* »: estas palabras apenas tienen explicación razonable si no se trata del oficio de Vicario por Lino en ausencia de S. Pedro. No es extraño que S. Ireneo se exprese con una concisión que para nosotros es casi enigmática; no sucedía lo propio cuando S. Ireneo escribía, por ser perfectamente conocida la serie completa de los hechos y sus detalles.

(1) La salida de S. Pablo de Roma por ese tiempo, es decir, terminado el primer proceso de que se habla en los Hechos apostólicos del cap. 21 al 28, es hoy admitida sin dificultad por los mejores criticos tanto protestantes como católicos. Por lo que toca á S. Pedro, las noticias de Eusebio en su *Historia eclesiástica* lib. 2, capp. 14 y 15 están indudablemente fundadas en testimonios antiquísimos y fidedignos: y el único ó principal fundamento para diferir la venida de S. Pedro á Roma antes del 63 no es otro que el testimonio de S. Ireneo cuya discusión terminamos. El año 51 hallamos á S. Pedro en el Concilio apostólico (Act. 15): hacia el año 63 está de nuevo en Roma (I Petri 5, 13); y como no muere hasta el 64 ó más tarde (la opinión común entre los católicos coloca su muerte con la de S. Pablo en el año 67, si bien hoy Marucchi y otros las separan adelantando la del Principe de los Apóstoles) no hay dificultad en admitir otra ausencia á la que alude S. Ireneo en el cap. 3 del mismo libro 3 pero sin excluir otra ú otras anteriores.

VI. — El valor histórico de las narraciones

Resta la verdad objetiva contenida en las narraciones evangélicas; pero está garantizada por pruebas numerosas y eficacísimas. Es la primera la autenticidad ó el origen de las mismas de pluma de testigos, ó presenciales como en S. Mateo y S. Juan, ó equivalentes como en S. Marcos y S. Lucas. De S. Marcos consta por Papías que su Evangelio no es más que la consignación escrita de las catequesis de S. Pedro de las que había sido oyente asiduo por espacio de largo tiempo. Papías añade que Marcos se aplicó con esmero á trasmitir con fidelidad las instrucciones de su Maestro. De la diligencia de Lucas nos consta por las declaraciones terminantes del mismo en el Prólogo de su Evangelio. Declara en primer lugar en términos expresos que el argumento general de su libro no es otro que la predicación apostólica ó instrucciones que Teófilo había escuchado verbalmente y que él mismo, no solo había del proprio modo recibido de los Apóstoles, sino conferido detenidamente con los mismos. Lucas añadió por su cuenta ponerlas en un orden determinado, para lo cual se tomó el trabajo de informarse personalmente de *testigos oculares* (αὐτόπται) y *ministros de la palabra* (es decir, de los Apóstoles, y tal vez de María Santísima, otros discípulos, las santas mujeres).

He aquí una presunción que á Strauss parecía suficiente para engendrar plena certidumbre moral acerca de la historia sobrenatural del cristianismo, es decir,

de las narraciones evangélicas tal cual se leen en los cuatro Evangelios canónicos. « Si se demonstrara, dice, que la historia bíblica y evangélica había sido escrita por testigos presenciales, ó al menos contemporáneos de los acontecimientos, *su valor histórico sería decisivo* » [1]. Por Strauss habla aquí el sentido común; pues evidentemente al escuchar el mundo los prodigios de Jesús no podía menos de excitarse en muchos la curiosidad y el deseo de informarse sobre la realidad, si encontraba medio fácil de hacerlo. En este punto las Homilías clementinas son un retrato fiel de la disposición psicológica de muchos al escuchar la predicación evangélica. Supone la leyenda que llegando á Italia Bernabé y exponiendo en público la vida y obras de Jesús, Clemente que le escucha se siente movido á averiguar la realidad consultando á testigos presenciales en el teatro mismo de los acontecimientos.

Hay más: los Evangelios mismos hacen ver que sus autores escriben bajo la persuasión íntima de que no bastaba el simple enunciado enfático de tales portentos y maravillas, sino que el público había de exigir pruebas demonstrativas antes de aceptar la predicación de los nuevos mensajeros. ¿Qué significan si no, las magistrales narraciones de S. Juan en los capp. 9, 11 y 20 de su Evangelio? Lo mismo se observa en los Sinópticos: en la Pasión hacen todos decir á Jesús ante el Sumo Sacerdote que no le toca á él responder; que se informe de testigos presenciales, pues existen en número

[1] *Leben Jesu,* tom. I, p. 73 (Tübingen, 1838).

infinito. En la narración entera de la vida de Jesús, los Evangelistas guardan silencio sobre su vida privada, y, por el contrario, presentan á Jesús no como Filóstrato á Apolonio [1], rodeado de pocos adictos, ante quienes únicamente obra las maravillas ridículas que de la vida de su Héroe refiere; sino circundado de las turbas, entre las que se encuentran también encarnizados enemigos suyos. ¿Qué significa esta persistencia constante de los Evangelistas en rodear sus relatos sobre la vida de Jesús de pruebas incontestables, sino la conciencia íntima no solo del deber sagrado de garantir sus narraciones con pruebas adecuadas, sino de las disposiciones del público á quien se dirigen, el cual no aceptará el mensaje evangélico si no ve confirmada su verdad con testimonios fehacientes?

Por estas sencillas indicaciones se ve el valor de los dos grandes factores que Harnack señala para explicar la formación de leyendas maravillosas sobre Jesús, que son la exaltación fanática de los predicadores y el ansia de lo maravilloso en las muchedumbres. Sobre la exaltación fanática de los predicadores el estilo de los Evangelistas del que luego vamos á hablar, es una refutación palmaria de semejante aserción. Y por lo que hace al ansia de lo sobrenatural en las muchedumbres, si tal era esa ansia, ¿por qué los Evangelistas se creen precisados á rodear sus narra-

(1) La vida de Apolonio está en gran parte en el libro de Eusebio *contra Hierocles,* cuyo título es: *Animadversiones in Philostrati de Apollonii vita commentarios* (Mign. P. G. t. 22, 4º de las Obras de Eusebio).

ciones de tantos defensivos y pruebas ante esas mismas muchedumbres?

A estas dos razones se agrega la historia entera del cristianismo que ha trasformado al mundo sanándole de los errores y corrupción pagana, y colocándole en la vía de la verdad y de la probidad más pura y hasta heróica. Esta prodigiosa y saludable transformación no puede explicarse sin admitir que el cristianismo ha sido en la historia de la humanidad el instrumento más propio de la providencia para guiar al mundo á su salvación y regeneración religiosa y moral. Y bien; ¿había de servirse Dios de la superstición y la mentira para conducir á los hombres á la rectitud y á la verdad?

Verdad es que Deissmann opone ser falsa la pintura que de la corrupción pagana hace S. Pablo en el cap. I de la Epístola á los Romanos, y han repetido luego los Padres y Apologistas: Pablo, dice Deissmann, trazaba aquellas líneas á impulsos de las sombrías impresiones recibidas en Atenas y Corinto; pero el mundo pagano no estaba reducido á unas pocas ciudades de Grecia: las óstrakas y papiros nos hacen ver que en la campaña y entre el pueblo se conservaba el amor mutuo, la fidelidad á la palabra, el respeto á los progenitores etc. ([1]). Pero los Padres que sintieron experimentalmente la transformación, pues participaron de ambos extremos, son mejores testigos: ahora bien, léase lo que Justino, Tertuliano, Orígenes refieren sobre el particular. S. Pablo tampoco visitó solamente á Atenas y Corinto: habia recorrido los centros de cultura de todo

([1]) Deissmann, *Paulus*, p. 31-34.

el Oriente y no ignoraba la situación del Egipto é Italia.

Los ejemplos que se citan de papiros y óstrakas solo prueban que en medio del naufragio general, no quedaron sofocados en absoluto los instintos todos de la naturaleza. S. Pablo se refiere sobre todo *al culto y á las leyes* que son efectivamente el mejor barómetro para denunciar con imparcialidad el estado y situación objetiva de los pueblos. Y bien: ¿á qué repetir aquí lo que todo el mundo sabe sobre las abominaciones que el culto y legislación pagana ó sancionaban ó permitían? (1).

Otra prueba de la veracidad de las narraciones evangélicas es la actitud de los Evangelistas como narradores: nadie puede reprocharles la más mínima incorrección. Pintan, sí, la santidad sobrehumana de Jesús y la maldad de sus perseguidores; pero no acentúan ni una ni otra con declamaciones patéticas, ó con apologías ni anatemas. Ningún historiador clásico ó común, antiguo ó moderno, griego, latino ó de otra nación puede sufrir el parangón con ellos en la objetividad de los relatos. Satisfechos con exponer sobriamente los hechos, comunican á la narración un carácter inimitable de impersonalidad é ingenuidad que será siempre la desesperación de quien se los proponga por modelo. ¿Cuál es según eso, el carácter que á los Evangelios ó á los Evangelistas falta para otorgarles la fe que se otorga sin dificultad á otros historiadores?

Lo dice sin ambages Harnack: nadie tacha en ellos

(1) S. Agustin, *De Civitate Dei,* lib. 2, capp. 4, 5, 8.

la probidad común ni tampoco la histórica; sin embargo no son testigos competentes por el ambiente de sobrenaturalismo en que mora su espíritu (1). — Pero el sobrenaturalismo de los Evangelios no es un sobrenaturalismo ni supersticioso ni ridículo, ni tampoco nimio ó de proporciones colosales ó extravagantes: cuatro resurrecciones de muertos: cuatro ó cinco curaciones de endemoniados; otras tantas de paralíticos y lunáticos; pocos casos de imperio sobre los elementos. He aquí en gran parte cuanto en particular refieren los Evangelistas sobre los milagros de Cristo. ¿Es esto excesivo cuando se trata nada menos que de la presencia personal y visible de todo un Dios en el mundo, de la introducción en él del hecho religioso más colosal, de la institución más grandiosa que registran los anales de la humanidad? No se trata, pues, de impugnar el *exceso* en lo sobrenatural: se trata del concepto mismo, de la noción del sobrenatural empírico, y del sobrenatural dogmático, del *milagro* y del *misterio!* Y ¿qué es el milagro y qué es el misterio? El primero, un efecto que excede el poder de los agentes creados: el segundo una verdad superior á la capacidad de la mente creada. ¿Y quién ha demostrado ni puede demostrar que estas nociones envuelven algo contradictorio ó absurdo? ¿Es ni puede ser absurdo que Dios pueda ejecutar en el mundo efectos á que no alcanzan los agentes creados? Si al criar el mundo pudo producir un hombre y una mujer sin el concurso de semilla humana, que sería un absurdo

(1) *Wesen des Christhentums*, p. 16.

tratándose de los *primeros* hombres, ¿no podrá fecundar el seno de una Virgen, sin el concurso procreador de un varón? Y la inteligencia infinita ¿no poseerá en el tesoro de su ciencia verdades superiores á las que puede comprender la mente humana? ¿Qué Dios es ese que por precisión ha de caber en el angosto cerebro de un profesor de Universidad?

El mayor esfuerzo que la crítica heterodoxa ha podido presentar en esta línea de ensayar la demostración antisobrenatural, es la teoría de Strauss, que á su vez tampoco es nueva sino zurcida con retazos de Espinosa y de Kant: pero el hecho mismo de no haberse presentado desde Strauss otro que de propósito haya intentado manejar ese tópico, y hasta el rubor que sienten los críticos contemporáneos, entre ellos Harnack, de citar á aquel crítico, es indudablemente una prueba del fracaso del autor de la *Vida de Jesús*.

En cuanto á la concepción fundamental de un Dios-Hombre, ni su noción envuelve repugnancia, y por tanto no puede rechazarse *a priori* su realidad en la historia; ni los testimonios históricos que el cristianismo presenta en prueba de su realización pueden desecharse racionalmente. Son testimonios contemporáneos que ofrecen todos los caracteres y garantías de valor histórico y de admisibilidad que exigimos en el testimonio de la historia. Siempre volvemos al mismo punto central: al concepto del sobrenaturalismo.

Resumiendo la situación actual con respecto á la controversia sobre la autenticidad y el valor histórico de los Evangelios, desde las concesiones de Harnack el año pasado pueden ya sentarse como ciertas las

conclusiones siguientes: 1.ª El libro de los Hechos Apostólicos fué escrito por S. Lucas, *antes* de terminarse el proceso de S. Pablo de que habla dicho libro en los últimos capítulos, es decir, en el año 63. — 2.ª El Evangelio de S. Lucas algún tiempo antes, hacia el año 61, tal vez el 60. — 3.ª El Evangelio de S. Marcos es todavía anterior; y así su composición vendrá á coincidir con los años 58-60 [1]. Desde este momento el crítico católico se encuentra frente á frente con la crítica heterodoxa en posiciones inmejorables: ó se admiten las conclusiones de Harnack y entonces puede condenar con Strauss á la crítica heterodoxa de manifiesto reato contra el buen sentido; ó se retrasa con Strauss la data de los Evangelios, en cuyo caso puede invocar con Harnack el testimonio incontestable de la historia haciendo ver que se violan sus derechos. La crítica heterodoxa se ve hoy irremisibimente estrechada y cogida entre dos fuegos: el del sentido común y el de la historia: ó con ésta contra el sentido común, ó con

(1) Sobre el Evangelio de S. Mateo no hace Harnack iguales concesiones. Pero es útil tomar acta de sus declaraciones ó mejor de sus ambiguas expresiones en este punto. Al tratar del testimonio de S. Ireneo (*Contra haer.* 3, 1) dice, como ya lo vimos, en términos expresos: « Ireneo no quiere decir que el Evangelio de Mateo fué escrito en el momento cronológico en que Pedro y Pablo trabajaban en Roma ». Claro es que si algo significan estas expresiones admiten desde luego que según Ireneo el primer Evangelio fué escrito *antes* de la muerte de Pedro y Pablo. En otro lugar tratando directamente de la fecha de origen del primer Evangelio, conténtase con decir que « derivación del grupo helenista palestinense, *divulgóse* en Asia Menor *después* de la catástrofe de Jerusalén ». Es claro que Harnack entreve el temprano origen del primer Evangelio.

éste contra la historia! Harnack no ha meditado la trascendencia de las concesiones que hacía el año pasado. Si el Evangelio de S. Marcos es anterior al 60, como ese Evangelio es la redacción escrita de la predicación de S. Pedro en Roma, preciso es adelantar la venida del Príncipe de los Apóstoles á la Ciudad Eterna al menos un quinquenio, y del 63 adelantarla a lo menos al 58. Por consiguiente el Episcopado de S. Pedro en la Ciudad Eterna no es una quimera: cinco años son tiempo más que suficiente para una predicación y cultivo permanente ([1]); la base, pues, de ambas teorías de Harnack y Loisy consistente en recusar el valor histórico de los Evangelios, resulta insostenible, y por lo mismo no puede menos de desplomarse la fábrica que sobre esa base descansa. Igualmente insubsistente es el supuesto de la sucesión de fases que se establece en la historia de los dogmas: varias Epístolas de S. Pablo reconocidas por todos como auténticas son un testimonio evidente de que la divinidad de Jesucristo bajo el mismo concepto que la presentan el 4° Evangelio y los Apologistas incluso Orígenes, era conocida y profesada por la primera generación cristiana. ¿Qué diferencia existe entre la descripción que

([1]) Harnack negará que el Evangelio de S. Marcos es edición escrita de las catequesis de S. Pedro *en Roma,* diciendo que solo contiene algunas tradiciones de Pedro, pero recogidas fuera de Roma. No obstante, el testimonio de Papías dice en primer lugar expresamente que el Evangelio reproduce *las* catequesis de Pedro; y en segundo lugar la comparación del testimonio de Papías con el de Clemente y con la narración de Eusebio hace ver que Papías se refiere á Roma.

de la dignidad y naturaleza superior de Jesucristo hace S. Pablo en la Epístola á los Colosenses 1, 14-16 é igualmente á los Filipenses 2, 6-10 y la del 4º Evangelista en el Prólogo de su Evangelio? Absolutamente ninguna.

Decir que esa idea de la espiritualidad y preexistencia de Cristo que se formó S. Pablo, además de no alcanzar al concepto de la Divinidad, fué simplemente efecto de especulaciones subjetivas del Apóstol, el cual, como no conoció á Cristo en su vida mortal solo pudo formarse concepto de él por los sucesos del camino de Damasco, es una de esas ficciones que pueden tener consistencia únicamente mientras no se decide uno á palparlas de cerca. Por lo que hace á la absoluta identidad de imagen dibujada en los pasajes expresados de S. Pablo y S. Juan, solo puede desconocerla quien no ha examinado el significado de los términos. Y respecto del extremo histórico relativo al origen de la idea sobre Cristo en el Apóstol, breves reflexiones bastan para desvanecer la construcción heterodoxa. S. Pablo se ausentó de Jerusalén terminados allí sus estudios muy poco antes de que Jesús empezase su vida pública. Como Saulo era fariseo y rabino, es indudable que desde Tarso mantenía correspondencia activa con sus maestros y condiscípulos de la capital, y así no podía ignorar los detalles de la vida cuando menos pública y parte de la privada de Jesús.

Después, y próximamente á los tres ó cuatro años de la Ascensión vemos á Saulo en Jerusalén desempeñando cargos importantes como instrumento del Sanedrín. Claro es que la publicidad de los sucesos, lo ruidoso de la causa de Jesús y el interés de secta habían de

estimular á Saulo á informarse menudamente de la historia y hechos de Cristo desde el punto de vista del fariseismo. Transformado luego de perseguidor en Apóstol, razones análogas habían de comunicarle la noticia detalladísima del mismo argumento bajo el aspecto contrario. ¿Cómo es posible suponer en S. Pablo tal disposición de ánimo que hecha abstracción completa de la vida humana de Jesús, pudiera concebirle como un ser extramundano que, ó no había pisado la tierra, ó la había visitado momentáneamente bajo el disfraz puramente fantástico de una humanidad solo aparente, ó, morando en cualquiera forma en una humanidad real y concreta, no había hecho de ella uso alguno en su misión ante los hombres? Precisamente uno de los artículos centrales de la teología de S. Pablo es la redención mediante la muerte de Jesús: ¿cómo es posible concebir muerte real sin humanidad real, ni humanidad real sin una historia humana igualmente real? Por extraordinaria que se quiera suponer la transformación psicológica de Saulo por efecto de los sucesos del camino de Damasco, no le transformaron en un ser estúpido ni vaciaron su memoria de la noticia que sobre la vida real de Jesús había alcanzado y escuchaba de continuo. S. Pablo que, por confesión expresa de Harnack, había tratado detenidamente con Bernabé, Jacobo, Juan, Pedro y otros Apóstoles ¿podía ignorar la genealogía, infancia, ministerio y vida entera de Jesucristo? La verdad es que con los datos que apunta, aunque solo ocasionalmente, en sus Epístolas, se puede reconstruir la vida é historia humana casi completa del Redentor.

VII. — La teoría modernista

La teoría modernista de los autores del *Programma-Risposta* apenas se diferencia de las de Harnack y Loisy en los puntos esenciales que se refieren á las diversas fases históricas representadas en nuestros Evangelios canónicos. También para ella como para los dos críticos citados, los relatos evangélicos son la expresión de fases sucesivas en la evolución de la conciencia cristiana desde los discípulos inmediatos de Jesús hasta los primeros decenios del siglo II: á la historia y predicación personal de Cristo solamente queda reservado el anuncio del mensaje evangélico reducido al establecimiento del reino mesiánico en breve plazo, entendiendo este reino en el sentido escatológico en que lo entiende Loisy. Las propriedades distintivas del sistema propuesto por los autores del *Programma-Risposta* afectan á la parte filosófica de la teoría y su refutación no pertenece á este lugar. Haremos notar solamente á grandes rasgos las incongruencias que ponen de relieve lo absurdo del sistema modernista. Si Jesús en su naturaleza, en su personalidad, en los hechos de su vida no es más que un puro hombre, sujeto como todos los demás á las leyes físicas, psicológicas é históricas comunes sin que exista en él nada que rebase la esfera del orden natural, todo cuanto los Evangelios nos refieren sobre su concepción y nacimiento prodigioso de una virgen, sobre su poder taumatúrgico, sobre su divinidad, es, históricamente hablando, una falsedad, ó un conjunto de falsedades. Según eso, la fe que sin fundamento

alguno real é histórico aplica á Jesús todos esos atributos, no es otra cosa que una ficción, una construcción puramente fantástica de la conciencia cristiana, la cual interesada en realzar á su Héroe por el increible afecto de veneración hacia él de que se hallaba poseída, fué acumulando sobre su persona atributos y prerogativas más y más elevadas hasta completar la apoteosis convirtiéndole en un Dios. ¿Qué representan, según eso, en el orden de la realidad, tan deslumbradoras excelencias? Una concepción fantástica, vacía de toda consistencia y realidad histórica.

Los modernistas autores del *Programma-Risposta* protestan enfáticamente contra tal imputación afirmando, al parecer con seriedad, que aquella primera semilla del mensaje evangélico primitivo esparcida por Jesús en torno suyo y recogida por sus adictos, encerraba en su seno « altísimos valores éticos y ontológicos » en cuya virtud las generaciones cristianas sucesivas pudieron legítimamente ir formulando sus concepciones pues no hacían otra cosa que *interpretar* y *desenvolver* lo que bajo velos misteriosos se ocultaba ya en el núcleo primordial. Pero semejante respuesta es ridícula, contradictoria y absolutamente destituída de todo significado serio. ¿No se concede que nada de cuanto la fe ha ido acumulando sobre el Cristo de la historia es *histórico?* ¿No consiste precisamente en esto la distinción entre el Cristo de la fe y el Cristo de la historia? Si, pues, nada, absolutamente nada de cuanto la fe ha ido acumulando sobre la persona de Jesús al construir la espléndida figura del mismo cual la ostenta la cristología cristiana, tiene correspondencia ninguna

histórica ó real en la persona física de Jesús, ¿qué significan esos valores ontológicos y éticos encerrados en el mensaje evangélico, es decir, en lo que Jesús predicó acerca de su persona? Jesús según el modernismo ni poseía, ni afirmó de su persona atributo alguno sobrenatural: su conciencia mesiánica en lo perteneciente á su campo personal de acción se limitaba al establecimiento de un nuevo reino ó economía religiosa en el mundo, el reino de Dios; y por lo que toca á la procedencia de ese reino, ni iba mas allá de su persuasión subjetiva sin otra garantía de consistencia; ni por lo mismo llevaba envuelto fundamento alguno de verdad, ni garantía de realización. En este supuesto nada de cuanto existía en la persona de Jesús, ni en su ser personal, que no se diferenciaba del ser de los otros hombres, ni en sus convicciones mesiánicas, las cuales no pasaban de ser un efecto de su imaginacion exaltada; ofrecía base ninguna objetiva á las concepciones de la fe sobre las pretendidas prerogativas de Jesús.

¿Cómo, pues, ó dónde descubrir aquellos « valores ontológicos » ó aquella *realidad superior á la de los hechos físicos é históricos?* ¿Quién depositó tales valores ó comunicó tal realidad á la fórmula mesiánica de donde la fe deduce sus altísimas afirmaciones? La realidad física é histórica en la persona de Jesús, no; porque esa realidad no excedía la realidad de los demás hombres: la concepciones subjetivas de Jesús, no; porque fueron puras imaginaciones y hasta tal punto que Jesús fué un pobre iluso: la intervención divina, no; porque la conciencia mesiánica y la experiencia religiosa en el alma de Jesús no representan una vocación

divina y por lo mismo no garantizan la intervención divina en su favor: la fórmula misma, no; porque efecto de una pura ilusión no podía encerrar en su ser prerogativas superiores á las que podían comunicarle sus causas ó los agentes que intervinieron en su creación, y esos fueron solo la fantasía exaltada de un fanático. Solo queda la fe misma de las generaciones cristianas, las cuales según los modernistas del *Programma-Risposta* nada crearon al manipular aquella fórmula. Merece siquiera refutación ó examen un sistema vacío de toda seriedad y que solo es puro desvarío?

VIII. — Examen de la teoría ortodoxa; primer estadio, la predicación de S. Pablo

Pasemos ya al examen de la última forma que á primera vista parece no presentar inconveniente alguno grave, ni dogmático ni histórico, por donde resulte inadmisible. ¿Es, sin embargo, así? Bajo dos aspectos puede considerarse la teoría: el histórico y el doctrinal ó filosófico-teológico. Bajo el primer aspecto debe advertirse ante todo el doble supuesto en que estriba el nuevo sistema. Es el primero, la forma germinal, de simple realidad virtual exenta de enunciados que atribuye al contenido dogmático en su primer estadio, esto es, al ser comunicado á los hombres. El segundo, la duración cronológica del período de evolución hasta llegar al enunciado *conveniente* del dogma aun en artículos capitales, como la Trinidad, la Encarnación, la Divinidad de Jesucristo y del Espírito Santo. Ambos supuestos

son históricamente inadmisibles y contrarios á la realidad. — Empecemos por analizar el primer estadio.

Tres son los puntos de vista bajo los que puede considerarse la revelación cristiana en su primitiva promulgación: en la mente de sus promulgadores Jesucristo y los Apóstoles; en la expresión externa ó formulario tanto oral como escrito empleado por los mismos para transmitir al mundo sus pensamientos; y en la mente de aquellos á quienes fué transmitida la revelación y la aceptaron. ¿En qué sentido, ó bajo cuál de estos tres aspectos se afirma aquel estado germinal, exento de enunciados para concluir de ahí el progreso *objetivo* del dogma? ¿En todos tres? ¿en os dos últimos? ¿solo en el tercero? Bajo el primer aspecto, ningún católico osa afirmar que la revelación cristiana afectara semejante forma rudimentaria, ni siquiera en vías de formación: aserto tan radical es propio solamente de un Loisy, de un Harnack, en una palabra, de quienes desconocen la revelación propiamente dicha y la dignidad de Cristo; por el contrario, los defensores de la teoría que ahora analizamos, se apresuran á establecer que « la divina Revelación estaba completa y perfecta como en su fuente, en Cristo Cabeza de la Iglesia, y en su Divino Espíritu ». Y es evidente: por una parte según la teoría, Jesucristo y el Espíritu Santo son los que instruyen á la Iglesia sobre la verdad revelada, no solo en la revelación primitiva, al comunicarle el núcleo primordial, sino también en cada uno de los estadios sucesivos posteriores cuando llega á la formulación y enunciado exacto de los dogmas: por otra, la ciencia de Cristo y del Espíritu Santo no puede

variar por aumento ó perfección de ninguna clase. Con respecto á los Apóstoles, aunque se habla con notable indecisión y es muy difícil sacar en definitiva la participación que se les concede en el manantial primario, sin embargo se establece que al recibir solemnemente el Divino Espíritu de verdad sienten grabarse en sus almas toda la ley de gracia, y por lo mismo *toda la plenitud de la revelación.* De ese modo ellos mismos vienen por participación á resultar luz de revelación para las gentes.

Por lo que hace á los otros dos aspectos, se vacila. Por un lado se insiste en el tercer aspecto: la revelación á pesar de estar completa y perfecta en su fuente, iba progresando *objetivamente* en sí misma, es decir, *tal como está impresa* en el corazón de la Santa Iglesia. El progreso de la revelación es objetivo, se añade, en la conciencia colectiva y en el corazón de la Iglesia donde la revelación está depositada. La misma idea expresan otra serie de locuciones donde se dice que Jesucristo, « Sol de justicia » « Verbo de vida », impresionó la placa sensible de nuestras almas para que fuéramos después poco á poco revelando nosotros mismos la verdad depositada en nuestras mentes. Pero por otra parte se añade también expresamente que la evolución está objetivamente en los dogmas mismos, en el divino depósito de la revelación, esto es, en las Escrituras y Tradiciones Apostólicas. Nada extraño, se dice, que de la *simple fórmula bautismal, enseñada por el Salvador,* fueran brotando espontáneamente los mismos doce artículos del símbolo romano llamado de los Apóstoles. De donde se infiere que también bajo el segundo

aspecto recibe la revelación aumentos sucesivos y por lo mismo no está completa desde el primer momento [1].

Prescindiendo de si bastaría ó no el tercer aspecto para establecer el progreso objetivo, no solo es sumamente lógico, sino absolutamente indispensable agregar á este aspecto el segundo por el enlace de recíproca ó inseparable correlación entre ambos. No se concibe que si el contenido dogmático era propuesto en forma de enunciados, los neófitos al ser instruidos por los Apóstoles, solo se asimilaran sus enseñanzas en forma de germen exento de enunciados.

Por lo que hace á la relación entre el germen y

[1] « El símbolo, escribe Ermoni (*Hist. du Credo* p. 28), síntesis del patrimonio doctrinal del cristianismo, es la prueba más patente del desarrollo dogmático: Jesucristo depositó el germen en el seno de su Iglesia; ese germen se desarrolló en condiciones completamente normales, y este fenómeno basta para reducir á nada las injustas acusaciones del protestantismo. Mas al desarrollarse, el germen permaneció siempre idéntico consigo mismo; y esta ley evolutiva debe bastar para calmar las conciencias turbadas y convencer á los católicos de que la sustancia de nuestra fe es la misma que la de los Apóstoles ». De modo que la identidad entre el símbolo que hoy recitamos y la verdad dogmática predicada por los Apóstoles no es de *número* y *expresion explícita,* sino solo de *raîz* ó *núcleo virtual* ó á la más, *formal implícito.* La predicación apostólica no enunciaría según eso explícitamente muchos de los artículos del símbolo actual. Nótese que no se trata del *formulario,* sino de su *contenido:* no solo no existiría en tiempo de los Apóstoles el *formulario* simbólico empleado hoy, pero ni tampoco las verdades mismas en su enunciado explícito: de lo contrario, la evolución no sería *objetiva* sino puramente *subjetiva.*

la forma desenvuelta, tampoco se ve con claridad el sentido en que se establece su mutuo enlace, si en el de virtual á formal, ó solo en el de implícito á explícito; pero conviene advertir que si bien esta diferencia tiene importancia cuando se examina la teoría en su aspecto filosófico-teológico, no la tiene igual bajo el aspecto histórico. Si la primera promulgación de la Trinidad, Encarnación, Divinidad de Jesucristo, se hizo en forma de enunciados explícitos que expresaban taxativamente y por separado cada uno de estos misterios, no cabe ya respecto de esos artículos el tránsito ni de lo virtual á lo formal, ni de lo implícito á lo explícito.

Resta explanar otro punto: en qué proporciones y respecto de qué dogmas se establece el progreso.

1° ¿ Excluía la forma germinal primitiva en absoluto cualquiera enunciado, ó solo se restringía á ciertos dogmas mientras otros, en mayor ó menor número, fueron propuestos ya desde el principio en enunciados dialécticos ?

2° Aun en el supuesto de que algunos dogmas fueron ya propuestos en forma de enunciados desde la primera promulgación de la fe cristiana ¿ alcanzó esta expresión á los dogmas de la Trinidad, Encarnación, Divinidad de Jesucristo y del Espíritu Santo; ó por el contrario, hubo un tiempo en que estos artículos no eran ni propuestos ni profesados en forma explícita ? La primera parte parece quedar en la niebla; y así prescindiremos de ella: respecto de la segunda si solo se tratara de dogmas secundarios, ó no existiría controversia, ó solo sería de escasa importancia

relativa: pero las aserciones que repetidas veces se leen en la exposición de la teoría, parecen sonar y suenan exclusión de fórmulas ó enunciados *explícitos* de dichos artículos, admitiendo sola su predicación y profesión implícita por espacio de largo tiempo, y á lo que se infiere de otras expresiones que se agregan, hasta la época del Concilio de Nicea y todavía más tarde. Quedan indicados los pasajes donde se consignan ambas aserciones. Repetimos aquí lo que ya insinuamos antes: que no tanto tratamos de la mente subjetiva ni aun de la objetiva en el conjunto de escritos extensos, cuanto del significado inmediato que arrojan las afirmaciones expresadas por razón del efecto que pueden producir en quien no es capaz de combinar elementos dispersos en toda la serie de un libro.

Previas estas advertencias, vamos á demostrar que ya en el primer estadio de la revelación cristiana, ésta, con respecto á los dogmas de la Trinidad, Encarnación y Divinidad de Jesucristo afectó la forma de enunciados de perfecta corrección dialéctica, no solo en la mente de Jesucristo y los Apóstoles, sino en los signos de expresión oral ó escrita y en la inteligencia de los fieles.

Claro es que la predicación de S. Pablo, sobre todo cual la proponía el Apóstol en el período de 35 á 50 de la Era cristiana representa de lleno el primer estadio de la revelación cristiana, al ser ésta comunicada por vez primera al mundo mediante los órganos auténticos de promulgación de la fe. S. Pablo es un *Apóstol*, que recibió su misión inmediatamente del mismo Cristo, como él propio lo inculca no sin énfasis

en la Epístola á los Gálatas [1]; además en sus principios entraba el de no predicar allí donde ya otro Apóstol hubiera predicado [2]; y así cuando v. g. por los años de 52 penetraba en Macedonia y Acaya, era para anunciar allí por vez primera el Evangelio: es pues, uno de los órganos más conspicuos y autorizados de la predicación primordial de la fe cristiana. Veamos en consecuencia cuál es la forma en que S. Pablo proponía la predicación del dogma cristiano, y en qué forma exigía de los neófitos la confesión de esa misma verdad dogmática: así vendremos en conocimiento de la forma que afectaba la revelación primordial en sus fuentes y en el corazón de la Iglesia.

En el cap. 9 de los Hechos Apostólicos nos refiere S. Lucas que el Apóstol dió principio á su ministerio en Damasco, « *afirmando* que Jesús era el Cristo ó el Mesías ». He aquí la revelación cristiana en su dogma fundamental y específico, propuesta por uno de los órganos auténticos de su promulgación primordial al mundo. Pues bien, ese dogma está propuesto en la forma de un enunciado el más simple, el más concreto, el más definido que puede imaginarse: « Jesús es el Cristo ».

En la primera Epístola á los Corintios 15, 1 y siguientes, S. Pablo recuerda á aquellos fieles sus primeras enseñanzas orales en la capital de Acaya, en estos términos: « Os enseñé ante todo lo que yo á mi vez había aprendido (por tradición previa): que

(1) Gal. 1, 11-12.
(2) Rom. 15, 20.

Cristo murió por nuestros pecados... y que fué sepultado, y que resucitó al tercero día ». He aquí de nuevo la comunicación primordial de la revelación cristiana igualmente en la forma de enunciados perfectamente definidos. En la misma Epístola, cap. 10 y 11 propone el dogma de la Eucaristía: ¿y en qué forma lo hace? « Yo, dice, aprendí del Señor lo qué luego os enseñé, que el Señor Jesús en la noche en que iba á ser entregado, tomó el pan, y dando gracias le bendijo, le partió y dióle á sus discipulos diciendo: Tomad y comed, este es mi cuerpo » (1). Y á continuación añade lo mismo sobre el cáliz.

Tenemos, pues, que la revelación cristiana en su dogma fundamental la dignidad mesiánica de Cristo, en el artículo de la Redención (murió *por nuestros pecados*), en los artículos pertenecientes á la humanidad, en el artículo de la Eucaristía, es propuesta constantemente por el Apóstol y trasplantada á la conciencia cristiana, no en una forma nebulosa, no como una realidad ó concepto amorfo, embrional, indefinido, sino en la de un formulario ó símbolo muy semejante al que hoy mismo recitamos y enseñamos en el catecismo. Ni se crea que sean esos los únicos artículos explícitos en la predicación de S. Pablo, y que al lado de ellos propusiera el Apóstol, en forma nebulosa y embrionaria, considerable y nutrida cantidad de contenido dogmático, base ó núcleo de la cristología posterior, de la Trinidad etc.; nada de eso: en las Epístolas de S. Pablo se encuentra la cristología completa

(1) I. Cor. 11, 23. 24.

y desarrollada como aparece en los Padres del siglo IV ó V, y nadie que haya leído y entendido los escritos del Apóstol podrá presentar porción alguna de contenido dogmático no propuesto en enunciados de perfecta corrección dialéctica.

No faltará quien crea que aquel predicado: *el Cristo,* de la primera predicación del Apóstol en Damasco, sólo representa un simple concepto preñadísimo, sí, de sentido y semejante al grano de mostaza del cual ha de brotar á su tiempo el árbol frondosísimo de la dogmática, merced á una labor asidua de la conciencia cristiana; pero que en aquel primer estadio ni los primeros cristianos ni el mismo Apóstol se hallaban aún en situación de interpretar ó explotar: no, en aquel breve concepto incluía, es verdad, S. Pablo la cristología completa, pero la incluía no en una forma virtual, sino formal, y ni siquiera sólo formal implícita, sino perfectamente explícita, cuyos artículos parciales desenvuelve con toda amplitud en mil ocasiones.

En efecto, ábrase la Epístola á los Filipenses y en el cap. 2, vv. 6-10 hallaráse el célebre y conocido pasaje: « hoc enim... Dei Patris ». Según este pasaje la personalidad de Jesús antes de dejarse ver en la tierra existía « en la forma de Dios », y para presentarse en el mundo « tomó la forma de siervo apareciendo entre los hombres como uno de ellos ». ¿ Qué quiere significar el Apóstol en estas solemnes expresiones? Seguramente la *forma de Dios* μορφὴ Θεοῦ no es otra cosa que la *naturaleza divina,* pues en el miembro correlativo la *forma servi* μορφὴ δούλου mediante la cual Jesús apareció como hombre, es la naturaleza

humana propia y real, como que según el Apóstol, Jesús procedia de la *semilla de David*, había sido *formado de una mujer: padeció, murió y resucitó.* Como por otra parte la personalidad de Jesús que posee ambas naturalezas, es una é idéntica, pues de ella como de sujeto invariable se predican la divinidad, la humanidad y la asunción de ésta, S. Pablo afirma y enseña que Jesús es verdadero *Dios* y verdadero *Hombre* mediante la *Encarnación* ([1]). Tal era la noción concreta que S. Pablo poseía y enseñaba sobre la personalidad de Jesús. He aquí, pues, enseñada directa y expresamente por S. Pablo ó si se quiere, repetida con referencia á enseñanzas orales previas, la divinidad de Jesús y la encarnación.

([1]) Los intérpretes y críticos protestantes contemporáneos desfiguran lastimosamente el pasaje. LÜCKE *Die Schrift. d. N. T.* 2, 377, 378, Götting. 1908 lo explica así: el Mesías existió primero en los cielos en forma *semidivina:* pero lejos de aspirar á apoderarse como por hurto de la dignidad de Dios haciéndose igual á él, *cambió* aquella su forma excelsa en la servil de hombre, y dió un ejemplo ilustre de humilde obediencia en la cruz. Pero Dios le ensalzó todavía más que antes constituyéndole *Señor* de los ángeles, los hombres y los muertos. Ese *cambio* del ser primero del Mesías por la forma servil humana es la célebre κένωσις de Cristo. — Como se ve, la explicacion supone, contra la letra del texto, que la *forma de Dios* era solo *semi*divina. Además, que esa forma ó ser divino, puede *cambiarse* en un ser creado. Finalmente que el Apóstol habla de *aspiración* á dignidad no poseída (como si dijera γενέσθαι), cuando habla de ostentacion ó jactancia de la igualdad con Dios *poseída* por Cristo (εἶναι ἴσα θεῷ). El pensamiento de S. Pablo es que Cristo lejos de hacer ostentacion del ser divino, como ostentan los triunfadores su presa ó despojos (ἁρπαγμόν), se vistió de la naturaleza humana.

Indirecta, pero no menos suficientemente lo está también la *Trinidad*, pues S. Pablo llama aquí mismo á Cristo *Hijo de Dios* por lo mismo que llama á éste su *Padre*; y en cien otros pasajes aplica á Jesús el concepto de Hijo de Dios según aquella naturaleza divina en la que preexistió á la encarnación. En efecto, en la Epístola á los Rom. 9, 5 á boca llena llama á Jesús « Deus benedictus, Deus benedictus in saecula ». La autenticidad de la lectura y puntuación aplicando la denominación á Jesús es indudable; y en nuestros días excitan desdeñosas sonrisas entre los críticos protestantes la sutilezas de sus antepasados los socinianos. Y bien: ¿ qué quiere decir ó cuál es el alcance del término *Deus benedictus?* Dios bendito en boca de un judío, mucho más en la de un rabino como lo era S. Pablo, es equivalente á Dios *venerando*, es decir, verdadero y único Dios. Recuérdese la frase empleada por el Sumo Sacerdote Caifás al conjurar á Cristo la noche de la Pasión á que declarase quién era. ¿ Eres tu, le dice, el Hijo de Dios bendito? Aplicar, pues, á Jesús el predicado *Dios bendito* es proclamarlo verdadero Dios; y por lo mismo la filiación divina aplicada á Cristo por S. Pablo no es una filiación figurada, sino por identidad, de naturaleza y de rigorosa consustancialidad.

En la Epístola á los Colosenses 1, 14-17 afirma S. Pablo, 1° Que Cristo está por encima de todas las jerarquías, aun supremas, de los Angeles: 2° No solo está sobre ellas sino que es su *hacedor*, de quien reciben todas su ser y subsistencia: 3° Más todavía: por él, es decir por su acción pasaron de la nada al

ser todas las criaturas visibles é invisibles: 4° El es el *primogénito* (πρωτότοκος de τίκτω, no πρωτοκτιστός de τίζω) *anterior* á toda criatura. Es verdad que Haupt ([1]) propone numerosos argumentos contra este sentido. 1° El salmo 89, (88) 28 dice del rey teocrático « ego *primogenitum* ponam illum » (πρωτότοκον בכור) — 2° En el cap. 1. de esta misma Epístola v. 18 llamó S. Pablo á Cristo *primogenitus* (πρωτότοκος) ex mortuis. — 3° Seguiríase que las criaturas son engendradas. — Pero adviértase que en nuestro contexto después que en el v. 15 ha dicho S. Pablo que Cristo es προτότοκος πάσης κτίσεως, da esta razón: « *porque* por él fueron criadas todas las cosas » (ἐκτίσθη τὰ πάντα) y para acentuar la universalidad absoluta de la creación significada en el adjetivo πάντα, añade: « en los cielos y en la tierra: lo visible y lo invisible; tronos, dominaciones, principados, potestades: *todo* fué criado por él ». Si es primogénito *porque* por él fueron criadas todas la cosas, imposible concebir á Cristo como criatura.

Haupt se esfuerza por eludir esta consecuencia diciendo que la expresion ἐν αὐτῷ no designa causalidad eficiente, sino solo correlación de preeminencia, de tal suerte que S. Pablo únicamente quiere significar la excelencia suprema de Cristo sobre todas las demás criaturas, en cuya virtud todas ellas están subordinadas á él en el plan de la creación, y que la expresión equivale á « sine illo *non* extaret ulla creatura ».

([1]) Haupt en el curso de Meyer 8, 26-29.

Pero esta solución no allana la dificultad ni impide la consecuencia; porque siempre tenemos que si *todos los seres criados* dependieron de Cristo, ya no puede ser contado en el número de ellos, no puede ser criatura; pues no pudo ser criado con dependencia de sí mismo.

IX. — S. Juan: los Sinópticos

También S. Juan es otro de los órganos auténticos de la promulgación primera de la revelación cristiana. Pues bien: S. Juan, en el Prólogo de su Evangelio, donde compendia en tesis brevísimas, y parecidas en su concisión á las tesis escolásticas de mayor exactitud, todas las verdades de la cristología que aprendió de boca de su divino Maestro y que explana históricamente en el cuerpo del libro, escribe: « En el principio (de todas las cosas que le tienen, es decir, de toda la creación) existía (ya) el Verbo; y el Verbo estaba en Dios, y el Verbo *era Dios*. Todas las cosas fueron hechas por él; y sin él (sin su intervención activa, sin su acción creadora) nada de cuanto existe pasó á la existencia... *Y el Verbo se hizo carne*, y habitó entre nosotros, y contemplamos su gloria, gloria cual corresponde al que es *Unigénito* del Padre » S. Juan en estos expresivos rasgos, lo mismo que S. Pablo, proclama la *eternidad*, la *divinidad*, la *filiación consustancial* de Cristo con el Padre, la *Encarnación:* en consecuencia también la *Trinidad;* y todo en enunciados brevísimos de admirable precisión dialéctica.

Según eso no solo en la mente de los Apóstoles sino en las fórmulas de expresión que emplean al proponer al mundo la revelación cristiana, aparece esta en forma de *enunciados* que se extienden á los cuatro grandes dogmas de la cristología en el período de su primera promulgación al mundo.

La escuela cuya teoría vamos analizando no opone seguramente á los testimonios citados de S. Juan la excepción de que el 4° Evangelio representa no la reproducción histórica y fiel de enseñanzas emanadas de los labios del Señor, sino simplemente el resultado de especulaciones místicas de su autor; sin embargo, tal vez hará la observación de que el texto de aquel sublime Evangelio *supone una larga experiencia* de la vida cristiana, estereotipa las sublimes expresiones del divino Maestro y recuerda ciertas enseñanzas que los otros Evangelistas por no haberlas oído, ó por suponerlas demasiado altas para el estado mental de los neófitos, no conocían, ó no recordaban, ó creyeron prudente omitir.

Nos guardaremos muy bien de atribuir á estas expresiones un sentido incorrecto; por lo mismo que el texto del 4° Evangelio *estereotipa* las enseñanzas personales de Jesús, representa la reproducción histórica de documentos que brotaron directamente de sus divinos labios; pero ¿era necesaria para eso una larga experiencia de la vida cristiana, en el sentido que el lenguaje moderno da al concepto de *experiencia?* Ya hemos advertido en otro lugar que por *experiencia* entiende la tecnología moderna no la simple reflexión analítica que se limita á considerar atentamente y

enunciar lo que descubre en el objeto sometido á su análisis ó meditación, sino una nueva elaboración puramente subjetiva que va mucho más allá de lo que permite una lógica objetiva y precisa. En el lenguaje moderno y en la nomenclatura evolucionista la lógica que preside á esas elaboraciones experimentales es una lógica subjetiva y sentimental que añade mucho de personal y extraño al objeto que le sirve de fundamento; y esas adiciones constituyen precisamente la evolución de la verdad religiosa. He aquí la forma en que Harnack expresa el mismo pensamiento: « en el 4º Evangelio, dice, se siente que Cristo es quien ha despertado en el discípulo lo que este le restituye en palabras » (1). Qué pretende expresar Harnack con estas frases? Sencillamente esto: que el autor del 4º Evangelio pone en los labios de Cristo palabras y conceptos que no son de Cristo, sino fruto de reflexiones y elaboración propia sobre impresiones subjetivas del discípulo amado recibidas en su comunicación con Cristo. Y ¿qué diferencia hay entre este modo de hablar, y decir que el 4º Evangelio representa no la reproducción fiel de la vida y enseñanzas de Jesús, sino la simple especulacion mística del Evangelista ó del discípulo cuyo nombre toma el escritor? Es seguro que escritores profundamente católicos están muy distantes de vincular á esas expresiones semejante sentido; pero no lo es menos que muchos lectores las interpretarán, y no sin fundamento, en esa forma, pues las leen estampadas en libros que llevan títulos

(1) *Lehrb. der Dogmeng.*[4] 1, 108.

y explanan teorías basadas en el desenvolvimiento objetivo que partiendo de un germen exiguo va adquiriendo la forma de enunciados merced á una activa labor de la conciencia cristiana.

S. Juan no necesitaba de ese largo período de reflexiones que supone la teoría evolucionista para llegar al formulado que leemos en el Prólogo de su Evangelio. Si los judíos interlocutores de Cristo entendieron desde luego el alcance de sus expresiones ([1]) ¿cómo no habían de comprenderlas los Apóstoles al menos al cabo de algún tiempo, y sobre todo cuando después de la resurrección y con la venida del Espíritu Santo fueron ilustradas sus inteligencias para penetrar el sentido de las enseñanzas de Cristo y más las más capitales que habían de exponer al mundo? Y en efecto, ya en la última cena Felipe y otros compañeros provocan explicaciones que ponen de manifiesto la divinidad de Jesús y cuyo sentido comprenden ellos perfectamente. Y en la narración del cap. 20 el blanco final del Evangelista no es otro que manifestar cómo los Apóstoles, antes de despedirse definitivamente de su Maestro, han comprendido esa verdad fundamental á cuya demostración ordena el discípulo amado la composición entera de su Evangelio. Este y no otro es el objetivo á donde mira el relato de la doble aparición en el Cenáculo, coronada por la espléndida confesión de Tomás: « Señor mio y *Dios mio!* » ([2]).

([1]) Joann., 5, 18; 10, 33.

([2]) Así lo reconocen escritores tan poco sospechosos como Harnack.

La crítica incrédula explica tanto la narración de la cena como la de las citadas apariciones suponiéndola « pura especulación del Evangelista aplicada á situaciones ficticias »; pero tal explicación no cabe en boca ó bajo la pluma de un católico, y es preciso convenir en que el artículo de la divinidad de Jesús era profesado con perfecta distinción por los Apóstoles todos ya antes de la venida del Espíritu Santo.

Cierto que el Evangelio de S. Juan se escribía en el último decenio del primer siglo; pero no debe creerse que la predicación oral del Evangelista no hubiera mucho tiempo antes enseñado las mismas verdades en parecida forma; y los pasajes citados de S. Pablo que ni siquiera representan su *primera* predicación, sino una reproducción de ella, son una prueba palmaria de que los apóstoles no necesitaron esperar largos decenios, ni multiplicar las experiencias para reconocer el alcance de las verdades fundamentales de que eran dispensadores en nombre de Cristo. Tampoco es subsistente la pretendida diferencia que se quiere establecer entre S. Juan y los otros apóstoles: todos igualmente escucharon los discursos de su Maestro, á los cuales se remite el 4° Evangelista; todos por igual participaron también de las ilustraciones del Espíritu Santo. Ni faltan en los Sinópticos ejemplos de una cristología igualmente elevada y sublime que la de S. Pablo y S. Juan.

Es célebre el pasaje de S. Mateo 11, 26. 27 y S. Lucas 10, 21. 22 donde Jesucristo establece la igualdad más completa entre su persona como Hijo, y el Padre, al declarar que la inteligencia del Hijo *comprende* el ser

del Padre, y recíprocamente que el ser del Hijo *agota* la inteligencia del Padre: pasaje que S. Ireneo comenta diciendo que « la *inmensidad* del Padre halla *su medida* en el Hijo » ([1]).

Tal es indudablemente el sentido genuino del texto. Trátase de un conocimiento recíproco y exclusivo que compete al Padre y al Hijo por ser lo que son, y en el cual nadie puede tener participación en virtud de su ser y naturaleza, fuera de las divinas personas. Lo que es el Padre para la inteligencia del Hijo, es el Hijo para la inteligencia del Padre. Esta paridad de principio y término recíproco del conocimiento no puede verificarse si Padre é Hijo no son iguales, y cada uno de ellos Dios como el otro: porque si uno de ellos no lo es, ya no es posible que el conocimiento *recíproco*, es decir, con paridad de relación en principio y objeto ó término del conocimiento, sea *exclusivo de ambos*. Si el Hijo no es Dios sino criatura, concíbese perfectamente como posible y creable otro ser de igual ó mayor perfección que él, y capaz por lo mismo también de un conocimiento del Padre de igual ó mayor perfección que el suyo, desapareciendo así la doble condición de reciprocidad y exclusividad mutua significada en el texto.

La teología católica ha visto siempre desde la época patrística en este pasaje una demostración patente de la divinidad de Jesucristo. La crítica racionalista contemporánea en cambio trata á toda costa de desembarazarse de un estorbo

([1]) *Contr. haer.*, 4, 3. Propiamente la expresión no es de S. Ireneo, sino de otro escritor más antiguo cuyo pensamiento cita y aprueba.

que en efecto lo es muy grande según su criterio; y el camino seguido á este efecto ha sido, ó negar la autenticidad si se reconoce el sentido legítimo del pasaje, ó si no puede menos de admitirse aquella, dar á las expresiones un sentido naturalista. Siguiendo el primer criterio, y partiendo del *axioma* de que en el cuadro de los Sinópticos no cabe la divinidad de Jesús, muchos con J. Weiss y Loisy solo descubren en el pasaje una interpolación de mano más reciente (1): mientras Harnack, reconociendo que el contexto de los Evangelistas no admite esa explicación, interpreta el contenido como declaración del ámbito donde está definida « la esfera de la filiación divina »: en ese conocimiento que posee de Dios « ha aprendido Jesús á « *reconocer al ser divino,* que rige cielos y tierra, *como á su Padre* » (2).

Lo arbitrario de tales explicaciones es patente y no necesita refutación, como fundado exclusivamente en el eterno postulado de la repugnancia del sobrenatural dogmático y del sobrenatural empírico.

Uno y otro Evangelista proponen además en la historia de la infancia, la preexistencia de Cristo antes de la Encarnación y su divinidad. Cuando en la historia de la anunciación dice el ángel á María (Luc. 1,

(1) JUAN WEISS *Die Schriften d. N. Test.* 1, 320 halla aquí un *himno* de muy distinta índole que los discursos ó sentencias de Jesus que suelen ser *más doctrinales:* LOISY *Les Evang. synopt.* 1, 907. 908 la obra de un Profeta cristiano imitando el estilo de Salmos y Profetas del Antiguo Testamento, especialmente del autor del Eclesiástico, cap. 51. — Puede leerse la monografía de SCHUMACHER, *Die Selbstoffenbarung Jesu.* Freiburg, 1912.

(2) *Wesen des Christ.* 81, 82.

32) que el fruto de su vientre ha de ser *Hijo del Altísimo*, no le dice otra cosa sino lo que más adelante en el v. 35 declara con más expresión recordándole el vaticinio de Isaías. Al primer anuncio había la Virgen expuesto el reparo de sus propósitos de virginidad: el ángel la tranquiliza asegurándola que lejos de oponerse aquellos á la concepción y parto que le anuncia, es todo lo contrario; precisamente le ha dicho que el fruto anunciado ha de ser Hijo del Altísimo porque ha de ser concebido y nacer de una Virgen. Aludía el ángel al vaticinio de Isaías donde se predice que el párvulo libertador de Israel y restaurador del trono de David, el *Dios fuerte* (אל גבור), *el Dios con nosotros, con los hombres,* había de ser concebido y nacer de una Virgen. Este es el verdadero alcance de la historia de la Encarnación en el cap. 1 de S. Lucas; y el mismo va envuelto en la narración paralela, aunque más breve, de S. Mateo.

Yo sé que á estas explicaciones suele replicarse que el intérprete católico descubre todo esto en los pasajes del Nuevo Testamento que van citados, porque se acerca á interpretarlos provisto de un bagaje teológico acumulado á costa de largas vigilias: pero ¿sucedería lo mismo, se añade, á los primeros cristianos, aquellos pobres obreros cargadores ó descargadores de los puertos de Corinto, á los infelices menestrales de Tesalónica ó Éfeso que habían de luchar cotidianamente con el *denario* ó la *dracma*? Pero esta objeción, que en nuestros días hace tanta fuerza á muchos críticos aun católicos, es completamente insubsistente. En primer lugar en muchos de os pa-

sajes citados el bagaje lo suministra la letra del texto: tal sucede con las citas tomadas de S. Pablo y S. Juan. Pues bien; estos pasajes nos dan la clave para la recta inteligencia de otros tal vez no tan claros á primera vista; pero que siendo como aquellos expresión del mensaje apostólico y por lo mismo derivación de una fuente común, Cristo y el Espíritu Santo, deben explicarse en harmonía con ellos, pues el paralelismo es evidente. Pretender que el empleo de esta analogía envuelve un proceder incorrecto, que cada escritor canónico debe ser interpretado por sí, es olvidar no ya las enseñanzas dogmáticas, sino las reglas más elementales de crítica histórica, segun la cual escritores pertenecientes á una época, é inspirados además en idénticos principios, derivados de una fuente común, pueden y aun deben explicarse los unos por los otros.

Pero supongamos que en efecto los cristianos no entendieran desde luego, como sucedería muchas veces, estas sublimidades: no es probable que S. Pablo y S. Juan estuvieran menos proveídos que los intérpretes de nuestros días del bagaje necesario para explicar sus propias expresiones. Y bien: ¿es creíble que á los cristianos de Éfeso, ó de Corinto, ó de Filipos no les ocurriera pedir á los Apóstoles explicaciones de lo que á primera vista no comprendían al leer ú oir leer en las reuniones dominicales las cartas de sus Padres en la fe? ¿O faltaban á los Apóstoles medios de darlas cumplidas bien por sí, bien, si se hallaban distantes ó en prisión como cuando S. Pablo escribía á los fieles de Filipos, por medio de Timoteo, Tito, Lucas, Marcos y tantos otros auxi-

liares que conocían á fondo las enseñanzas de S. Pablo y visitaban continuamente en su nombre las cristiandades por él fundadas? Ni se crea que lo dicho sobre la lectura pública de las cartas, ó de las visitas de los auxiliares del Apóstol es una traslación de nuestras costumbres modernas á la edad apostólica. S. Pablo ordena en términos expresos que la carta á los Colosenses se comunique á los de Laodicea y recíprocamente (Col. IV, 16); y por lo que hace á las visitas, los Hechos Apostólicos y las Epístolas nos informan del activo comercio que S. Pablo mantenía con sus Iglesias por medio de mensajeros que las visitasen.

En realidad otra más grave es la dificultad que á no pocos inquieta: y es si efectivamente en los textos mismos citados se alberga el sentido que les atribuímos. Me parece que en los tiempos presentes no debe disimularse esta observación; porque entre los innumerables que leen sin la conveniente preparación toda clase de escritos, los hay de mentalidad muy varia. A los tales, pues, les responderé: si en los pasajes citados y otros parecidos no se alberga el sentido ortodoxo, ¿cuáles fueron los fundamentos que en edades posteriores tuvo la Iglesia y tuvieron los controversistas católicos para establecer y formular el dogma en la forma en que lo hicieron? Y si el sentido existe ¿por qué no pudieron explanarlo sus propios autores y sus inmediatos discípulos y herederos del depósito de la revelación?

Y en qué forma exigía S. Pablo, dígase otro tanto de los demás Apóstoles, la profesión interna y confesión externa de la fe cristiana? « Si confesares con la

boca y creyeres con el corazón que *Dios resucitó á Jesús,* serás salvo ». La forma no puede ser mas categórica. Y lo que se dice de este artículo vale igualmente y debe aplicarse á la profesión y confesión de todos los demás predicados por los Apóstoles.

X. — La catequesis primitiva

Pero no fué S. Pablo el primero que introdujo en la predicación apostólica el estilo conciso y, digámoslo así, dialéctico de proponer y exigir la confesión de los artículos de la fe: el Apóstol halló ya establecido ese método cuando del judaísmo pasó á la fe cristiana. Anterior ó contemporáneo á la conversión de Saulo es el suceso que S. Lucas nos refiere en el cap. 8 de los Hechos Apostólicos sobre la catequesis del diácono Felipe y el bautismo del eunuco de Candace. Caminaba el eunuco de vuelta de Jerusalén y leyendo en su carroza un pasaje de Isaías, cuando por orden del Espíritu Santo se le acercó el diácono Felipe, el cual escuchando las palabras que el viajero leía y trabando conversación con él, preguntóle si percibía el sentido de la sección profética. Respondióle el eunuco: ¿y cómo puedo entenderlo si no tengo quien me lo explane? Felipe prestóse entonces á hacerlo, y explicándole el pasaje, declaróle cómo el gran profeta predecía los sufrimientos del Mesías, añadiendo que el vaticinio acababa de tener su cumplimiento en Jesús de Nazaret: « evangelizavit illi Iesum ». S. Lucas se contenta, es verdad, con estas lacónicas palabras, sin

añadir detalles más precisos: pero el desenlace del diálogo nos hace ver en qué forma se lo evangelizó. Llegando los caminantes á cierto manantial que desde el camino se descubría, dijo á Felipe el eunuco: he aquí agua ¿qué dificultad puede haber en que yo sea bautizado? Ninguna, replicó Felipe, como creas de todo corazón. « Creo, dijo entonces prontamente el eunuco, que Jesucristo es el Hijo de Dios ». Felipe había propuesto al eunuco, además de la necesidad del bautismo y como artículo cuya confesión expresa debía preceder á la ablución, *la dignidad mesiánica de Jesús y su carácter de Hijo de Dios.* El sentido y alcance de esta filiación no parece expresada en la brevísima fórmula: creo que Jesús es el Hijo de Dios; pero ya hemos visto en S. Pablo y S. Juan cuál era su verdadero valor; y así no hay razón para poner en duda que la predicación apostólica proponía y exigía á los catecúmenos el triple artículo de la Trinidad, Encarnación y Divinidad de Jesucristo.

Es cierto que en la narración de los Hechos Apostólicos 8, 26-38 una gran parte de los códices griegos y entre ellos los cuatro principales mayúsculos omiten el v. 37: « y díjole Felipe: si crees de todo corazón no hay dificultad. Y respondió diciendo: creo que Jesucristo es el Hijo de Dios », donde precisamente había de descubrirse la forma en que Felipe propuso y el eunuco profesó el artículo ó conjunto de artículos, fundamento de la fe cristiana; pero además de la Vulgata el verso se lee expresamente no solo en el mayúsculo E y en muchísimos minúsculos, sino ya en S. Cipriano y S. Ireneo, testigos mucho más antiguos que los códices

griegos de mayor antigüedad que conocemos [1]. El contexto añade notable fuerza al argumento histórico tomado del texto, pues no era natural que hecha la pregunta, el eunuco hiciera detener el carruaje sin recibir respuesta; y así resulta indispensable el v. 37. Fuera de estos argumentos el conjunto de la historia apostólica es una confirmación de la autenticidad del verso. Cuando S. Pablo recuerda la historia de su conversión en el cap. 22 de los Hechos, dice en el v. 16 que, al presentarse Ananías para administrarle el bautismo, le dijo: « Ponte en pie y sé bautizado *invocando el nombre de Jesús* ». La Vulgata traslada así las voces subrayadas: *invocato nomine Iesu,* cuyo sentido es ambiguo; pero el original lee: ἐπικαλεσάμενος τὸ ὄνομα αὐτοῦ: *invocando* (tú) *el nombre de Jesús,* donde el sujeto es Saulo, significándose que al recibir el bautismo, el catecúmeno *invocaba* el nombre de Jesús, es decir, hacía profesión expresa y confesaba la dignidad de Jesús.

El mismo sentido tienen las expresiones de S. Pedro en el discurso del cap. 2, 38, donde preguntando muchos oyentes compungidos: qué harían para salvarse, Pedro les responde: « arrepentíos y bautizáos cada uno en el nombre de Jesús ». Si se tratara de la invocación por parte del minis-

(1) Véase Nestle y Tischendorf, ed. maj., tom. 2, p. 72. — Léese igualmente en el célebre cod. D que para muchos representa la *segunda edición* del libro por el mismo S. Lucas. Esta opinión seguramente no es probable; pero sí es cierto que las lecturas de este códice, cuando coinciden con otras autorizadas, como la Vulgata v. gr., les añaden notable valor crítico por representar el códice D una forma del texto correspondiente al último tercio ó cuarto del siglo II. Véase Gregory, *Einleit. in das N. Test.* Leipzig, 1909 p. 456, 457; Belser, *Apostelg.* 1905, p. 21.

tro, no era preciso repetir la invocación tantas veces cuantos eran los bautizandos: bastaba que entrasen en el agua y que el ministro pronunciase una sola vez la fórmula. Y esta interpretación se impone con tanta mayor justicia cuanto que la fórmula por parte del ministro jamás fué otra que *la trinitaria.*

XI. — Las pruebas en favor de la teoría evolutiva: el primer estadio, S. Pablo

No puede negarse que en el Nuevo Testamento ocurren á veces pasajes que parecen establecer la forma germinal primitiva del dogma cristiano en la mente de los fieles. Tales son los pasajes II Cor. 3, 2. 3; Hebr. 10, 16; Col. 2, 6. El primer pasaje dice: « ... Escrita no con tinta, sino con el espíritu de Dios vivo; no en tablas de piedra, sino en las tablas de carne del corazón ». El segundo: « Poniendo mis leyes en sus corazones; y las escribiré sobre sus mentes ». El tercero: « el Evangelio que ha llegado á vosotros y fructifica y crece ». He aquí, concluirá tal vez alguno, cómo según el Apóstol, el Evangelio, la ley cristiana, en su forma de revelación primordial comunicada por la predicación apostólica, está en el corazón de la Iglesia en forma de *germen* y de germen *vivo,* que no se estanca, sino que *crece y fructifica,* es decir, se desenvuelve y evoluciona. Según S. Pablo, pues, propiedad característica del Evangelio, del dogma, en su fase primordial, es residir en el corazón de la Iglesia y allí vivir, desenvolverse mediante la cooperación activa de la conciencia.

Antes de pasar á otra prueba, ocurren sobre la propuesta algunos reparos. ¿Podemos estar seguros de que en todos estos pasajes habla S. Pablo de la verdad dogmática? No es fácil demostrarlo. Pero haciendo abstracción de este punto y concediendo que el último pasaje al menos habla en efecto del Evangelio sin excluir su parte dogmática, sería menester probar, 1° Que ese Evangelio, que ese dogma, por más que en expresión del Apóstol resida en el corazón de los fieles, reside allí como realidad germinal y amorfa, no en forma de enunciados propuestos por el Apóstol y aceptados y conservados por aquellos fieles mediante el asenso de fe; 2° Que el crecimiento de que habla S. Pablo, lo entiende en el sentido de evolución objetiva del mismo dogma. Ahora bien; ni uno ni otro extremo son conformes á los textos del Apóstol. Ya hemos visto en qué forma predicó la verdad revelada y en qué forma exigía su profesión y confesión á los fieles. Veamos ahora lo que S. Pablo siente sobre la *vida* de ese Evangelio y sobre su movilidad ó estancamiento en la conciencia de los fieles. S. Pablo declara *invariables* los artículos de su doctrina dogmática; é invariables, no solo por adición de realidad extraña, sino también por cambio de sentido. A Timoteo encarga con encarecimiento que como Prelado ponga diligencia en conservar intacto el depósito de la revelación, evitando *novedades* (1) como las

(1) A la letra: *nuevos sonidos* καινοφωνίας. Esta lectura, sancionada por la Vulgata y por antiquísimos testigos críticos como

de los que pretendían ilustrar el dogma con especulaciones científicas sobre el mismo. A los Gálatas les dice que « aun cuando ó él mismo ó un ángel del Cielo les evangelizára *fuera de* (παρὰ) lo que les había evangelizado », le declarasen maldito. ¿Es compatible con este concepto de la invariabilidad del dogma un cambio en los artículos fundamentales que pueda presentarse con razón como una novedad que excite vacilaciones y dudas entre los fieles? ¿Es conciliable con esa idea de S. Pablo el tránsito de un estadio en el que *se desconociese, no se profesase ni confesase*, por ejemplo, la Divinidad de Jesucristo y la Trinidad, á otro en el que esos artículos se reconociesen, se profesasen y confesasen? ¿Cabe en las intimaciones de S. Pablo esta sucesión de fases: « Jesús *no es Dios*; ó: no sabemos *si Jesús es Dios*; Jesús *es Dios*, sabemos que *Jesús es Dios* », y esto no entre la plebe ignorante sino en el cuerpo entero de la Iglesia sin excluir la docente con el conjunto de documentos donde está consignada su fe en cada uno de los períodos de su historia?

Por lo que hace al *crecimiento, fruto y actuación vital* del Evangelio en el corazón de los fieles, el pensamiento de S. Pablo se refiere á dos puntos: al *arraigo de convicciones* por la meditación y *á las consecuencias* de ese arraigo en la vida práctica por el ejercicio de

---

S. Iren. y S. Hilario, parece deber preferirse á aquella otra κενοφωνίας, *vaciedades de voces, voces vacías;* pues esta última no se adapta al contexto.

las virtudes. Todo teólogo católico sabe perfectamente que una cosa es *creer* de una manera puramente especulativa (fe muerta) y otra muy distinta tener convicciones arraigadas y ajustar á la fe la vida práctica (fe viva, fe obradora). El Evangelio, pues, vive, crece, fructifica, se desenvuelve no cuando la verdad dogmática crece, es decir, cuando aumenta el número de artículos formulados por la fecundidad creadora del creyente, sino cuando este conforma su vida con la fe, cuando á las creencias de la mente corresponde una conducta regulada por ellas. Cuatro pasajes sobre todo se leen en S. Pablo que declaran su mente en la materia: el uno en la Epístola á los de Colosas 1, 4-23; los otros dos á los Efesios, 1, 15; 2, 21, y el cap. 3. En el primero S. Pablo, después de recordar que « la verdad del Evangelio *se extiende, crece y fructifica* en todo el mundo como *entre los Colosenses* » (1, 4-6), añade que, desde la noticia de su conversión por Epafras, ofrece ardientes votos al cielo, suplicando « les llene Dios del conocimiento de su voluntad, con abundancia de sabiduría é inteligencia de espíritu para que caminen en el agrado de Dios, *fructificando* en toda obra buena y *creciendo* en la ciencia de Dios confortados en toda virtud..., en toda paciencia y longanimidad ». Hé aquí el crecimiento y fruto del Evangelio en los fieles: arraigo cada vez más profundo de la verdad, y consiguiente adelanto en buenas obras. A los Efesios les hace saber su deseo de verlos « ilustrados de Dios para conocer la esperanza de su vocación, las riquezas de la gloria de Dios para con ellos al aplicarles la grandiosa obra redentora de Cristo ».

Y en el cap. 3 les dice que « rodilla en tierra suplica al Eterno Padre les conceda ser robustecidos interiormente, *habitando en ellos Cristo por la fe, arraigándose y cimentándose en la caridad,* para que con todos los cristianos puedan comprender cuál es la amplitud, longitud, sublimidad y profundidad (de la obra de Cristo) ». La labor interna del cristiano después de recibida la fe consiste, pues, no en elaborar nuevos dogmas, sino en penetrar bien, sobre todo prácticamente, la verdad recibida, conformando á ella su conducta mediante la práctica de las virtudes.

El cuarto pasaje es el ya citado Filip. 2, 10 que proyecta copiosa luz sobre el sentido en que S. Pablo entiende *la vida y el fruto* de la palabra del Evangelio. Exhorta allí el Apóstol á los Filipenses á fomentar en su interior los sentimientos que animaban á Cristo; y á ese fin les pone delante, de un lado la excelsa dignidad, de otro, las humillaciones extremas del Salvador. El intento de S. Pablo es que ante la meditación del vivo contraste entre ambos extremos en la persona de Cristo, exciten en sí y nutran parecidos afectos de humildad y modestia cristiana. No pretende S. Pablo que formulen nuevos artículos ó enunciados de fe, sino que con la consideración del dogma sobre la persona de Cristo, aprendan á estimar los hechos de su vida, y se esfuercen por imitarlos [1].

[1] Y cuando en la misma Epístola explica el Apóstol con aplicación á su propia persona cómo entiende la labor interna sobre la verdad evangélica ya poseida, he aquí en qué forma la expone : sus esfuerzos consisten en « conocer á Cristo, y la eficacia de su re-

En favor de la evolución del dogma por la acción de la conciencia cristiana quizá podría también alegarse la analogía con el Antiguo Testamento. En éste, se dirá tal vez, la revelacion progresó por *adición* y por *evolución;* y en el Nuevo los Apóstoles tampoco manifestaron, ni por escrito ni de palabra todos los secretos divinos que conocieron; y así como la primitiva economía cristiana fué completándose y perfeccionándose en vida de los Apóstoles con nuevas maneras de revelaciones hechas á S. Pedro, á S. Juan, á S Pablo, muchos años después de la plenitud recibida en el cenáculo; del mismo modo, en edades posteriores, acabó de perfeccionarse con las nuevas manifestaciones hechas por el Espíritu de verdad: « *yo rogaré al Padre y os concederá otro consolador, el Espíritu de verdad, que permanezca con vosotros perpetuamente. El os enseñará toda verdad* ».

Dejando á un lado el Antiguo Testamento, cuya revelación fué en efecto creciendo, por ser aquella economía esencialmente de anuncio y preparación de otra por venir; con respecto á la economía cristiana, la Iglesia y la Teología católicas no entienden así la promesa de Jesucristo; la perpetuidad refiérese, sí, á

---

surrección, la comunicación en sus padecimientos mediante la imitación de su muerte, para así poder alcanzar la resurrección gloriosa de entre los muertos ». Este es su afán, ésta la suma de sus aspiraciones como fruto colmado de su fe : y éste quiere que sea el afán de todo cristiano (Filip. 4, 9-16). Nada de evolución de doctrina; nada de especulaciones abstractas en orden á descubrir nuevas verdades.

la permanencia del Espíritu Santo, pero no á la revelación de nuevas verdades, ó á *nuevas maneras de revelación* semejantes á las concedidas á los Apóstoles después de Pentecostés. El Espíritu Santo enviado por Jesucristo acompañará perpetuamente á la Iglesia desde el día de Pentecostés; pero el oficio que ha de desempeñar con respecto á la ilustración de la Iglesia ha de ser doble; en los Apóstoles *completará las enseñanzas* de Jesús; después de este tiempo *asistirá* á la Iglesia en la inteligencia é interpretación de la revelación, cerrada con la muerte del último Apóstol. Así se expresan los dos últimos Concilios ecuménicos de la Iglesia Católica: el Tridentino y el Vaticano. El primero en el proemio al decreto sobre las Escrituras canónicas dice expresamente que el *Evangelio* ó sea, la totalidad de la revelación cristiana, está contenido « en los libros (canónicos) escritos y en las tradiciones no escritas, las cuales, ó recibidas de los labios de Cristo por los Apóstoles, ó trasmitidas por estos como de mano en mano bajo el dictado del Espíritu Santo, han llegado hasta nosotros ». Es evidente que según la mente del Concilio la revelación extraescriturística ó tradicional viene transmitiéndose en su realidad objetiva desde los Apóstoles, de suerte que se completó en ellos sin recibir desde entonces adición alguna. No admite, pues, con respecto á esta porción de la verdad revelada, comunicación de nuevas revelaciones, ó nuevas maneras de *revelación* al modo que las recibieron los Apóstoles después del cenáculo. Con respecto á la porción escrita consignada en el Canon, no lo expresa de un modo taxativo; pero

la razón es porque respecto de este punto no existía controversia alguna en tiempo del Tridentino, y es de suyo claro por ser la Escritura medio mucho más seguro de transmisión inmutable.

Pero el Vaticano, después de repetir literalmente las enseñanzas del Tridentino sobre ese punto, añade en términos expresos que el Canon de la Escritura, es decir, todos sus libros de Antiguo y Nuevo Testamento *fueron entregados* á la Iglesia en calidad de inspirados por el Espíritu Santo. Como lo mismo el Concilio Tridentino que el Vaticano reconocen y declaran que el Evangelio ó revelación cristiana fué promulgada en su totalidad por Cristo y los Apóstoles, la entrega de la porción escrita consignada en los libros del Canon no pudo ser hecha á la Iglesia sino por los mismos Apóstoles. Y, en efecto, así lo expresa el Vaticano en el cap. 4° *de Ecclesia* cuando á ésta y á su Jefe el Romano Pontifice atribuye la custodia de la revelación *entregada por los Apóstoles*. La función, pues, del Espíritu Santo con respecto á la Iglesia docente después de la muerte de los Apóstoles consiste, no en *revelar* ni en *inspirar* cosa alguna en materia de dogma; sino en *asistir* al cuerpo docente y á su Cabeza en la *custodia é interpretación* fiel del depósito de la revelación. Jamás la Iglesia, no ya en general, mas ni siquiera la docente, se ha arrogado la prerogativa de la revelación ó inspiración de verdades dogmáticas, ni en el sentido de comunicación de nueva materia ó contenido dogmático, ni en el más mitigado de *nuevas maneras de revelación* objetiva dentro del núcleo primordial, formulando *nuevos enun-*

ciados antes desconocidos aun implícitamente, á la manera que los Apóstoles ampliaron el núcleo recibido ya en el Cenáculo; conténtase con la simple *asistencia* para no errar en la interpretación del depósito primitivo, excluyendo en términos expresos toda clase de *revelación nueva.*

Oigamos al Concilio Vaticano: « Porque á los sucesores de Pedro fuéles prometido el Espíritu Santo, *no para descubrir mediante revelación del mismo nueva doctrina,* sino para que, *merced á su asistencia,* custodiasen santamente y expusieran con fidelidad la revelación *entregada por los Apóstoles,* ó sea el depósito de la fe » (1). Importa analizar las expresiones del Concilio: la Iglesia no puede *descubrir*, mediante el auxilio divino de que dispone, *nueva doctrina:* solamente *custodia y expone* la revelación que recibió de los Apóstoles. ¿No es esta afirmación directamente opuesta á la teoría que concede á la conciencia cristiana *el descubrimiento de nuevos* artículos? Y al contraponer á la *revelación* la simple asistencia protestando que solo esta última y no la primera le compete, ¿puede armonizarse con estas declaraciones revelación de ningún género después de la época apostólica? Ni puede decirse que la Iglesia posea en un órgano distinto del Concilio, otra prerrogativa superior en lo concerniente á la posesión y empleo del contenido dogmático: el mismo Concilio, al explicar la infalibilidad doctrinal del Papa, dice que la prerrogativa del magisterio del Romano Pontífice no es otra que la con-

(1) *Constit. de Ecclesia* cap. 4.

cedida por Jesucristo á la Iglesia; como que el Papa, en calidad de cabeza suprema del organismo de ésta condensa en su persona en grado supremo las mismas prerrogativas concedidas al cuerpo. Los dos Concilios trazan la línea de separación entre el doble oficio del Espíritu Santo, el de la revelación y el de la asistencia, no en el día de Pentecostés haciendo distinción entre plenitud del Cenáculo y nuevas maneras de revelación en lo sucesivo, lo mismo en vida de los Apóstoles que más tarde; sino en la muerte de los Apóstoles, echando del primer lado todo lo que es *revelación*, y reservando para el segundo *sola la asistencia.*

Ni se crea que la distinción entre las dos funciones del Espíritu Santo en su advenimiento es una sutileza arbitraria por no poder separarse el oficio que desempeña ó ha de desempeñar con los Apóstoles, del que ha de desempeñar con sus sucesores. Hay seguramente algunos que así lo creen [1]; pero es porque quizá no se hacen cargo de la diversidad de ocasiones en que Jesucristo habla en el Discurso de la Cena sobre la venida y oficios del Espíritu Santo. Hácelo por vez primera en el cap. 14, 16-18. En esta sección Jesús se limita á la promesa del Espíritu Santo en sustitución suya y como consolador en su ausencia. Como Jesús promete allí expresamente la permanencia *perpetua* (in aeternum) del Espíritu Santo, es claro que no se limitará la acción de este á solos los Apóstoles, sino que se extenderá

[1] Puede leerse, entre otros, el Dr. SCHANZ *Comm. in das Joannes Evangelium*, Tübingen, 1885 sobre los lugares citados de S. Juan, donde admite *alguna evolución* que parece explicar en sentido objetivo.

á sus sucesores sin término. Pero adviértase que aquí nada se dice directamente del oficio de *enseñar* ó *instruir*, sino solo del de *consolar*. Sigue Jesús hablando de otros puntos, y luego, en los versos 25. 26, vuelve á recordar la promesa de la venida del mismo Espíritu, añadiendo que « les enseñará y traerá á la memoria todo cuanto Él (en su vida mortal) les hubiere dicho ». Esta promesa va dirigida á *solos los Apóstoles*, porque en los versos 25. 26 contrapone Jesús « lo que les había dicho *mientras estaba con ellos* y lo que les enseñará el Espíritu »: esta contraposición solo puede tener lugar respecto de los Apóstoles; y con la misma limitación prosigue hablando en los versos 27-29. De nuevo recuerda la promesa en 15, 26 y 16, 13-15, haciendo ulteriores promesas de la acción del Espíritu Santo : « dará testimonio de su Persona » (inspirando á los Apóstoles en su predicación ante los judíos incrédulos) (15, 26) y « sugeriráles y *enseñaráles toda verdad* », por « no ser ahora capaces de ella » 16, 13-15. Pero también en estos dos pasajes habla Jesús exclusivamente con los Apóstoles, como que se dirige á ellos en calidad de testigos suyos ante los judíos incrédulos; y con las promesas y expresiones relativas á la ilustración y doctrina, mezcla, sin solución de continuidad, otras que sólo tienen sentido con respecto á los Apóstoles, como, v. gr., en 16, 16 sig., donde les dice que por breve tiempo va á ausentarse de ellos para volver á visitarlos.

Tenemos, pues, que de las tres secciones donde se hace y se recuerda la promesa del Espíritu Santo, solo en la primera, cuando se trata simplemente del oficio de consolador, ocurre una claúsula que demuestra se trata de toda la Iglesia en la serie de los tiem-

pos: en las otras dos, cuando se expresa el oficio de *enseñar* y revelar, solo se trata de los Apóstoles. He aquí la razón de no extender á las generaciones posteriores la promesa de ulteriores revelaciones ni de inspiración del Espíritu Divino. Verdad es que también en la primera sección, cuando se trata de la promesa general y perpetua, es llamado el Espíritu Santo Espíritu de *verdad*, insinuándose así su oficio de maestro. Pero como en toda la serie del Nuevo Testamento, en especial en los pasajes donde se consigna la misión de los Apóstoles ó se trata del oficio de sus sucesores, se dice ó supone *siempre* que el Evangelio ó la doctrina de la fe está circunscrita exclusivamente á la enseñanza *apostólica*, y las secciones 15, 26 y 16, 13-15 de S. Juan, donde se habla de revelaciones, solo se dirigen á los Apóstoles; de ahí que la función permanente del Espíritu Santo en la Iglesia, aun como espíritu de verdad, tanto en S. Juan, 14, 16-18, como en S. Mateo, 28, 20, donde solo se promete la presencia auxiliadora *perpetua*, sea constantemente limitada por los exegetas y teólogos católicos á la *asistencia*, la cual por otra parte pertenece también de lleno al oficio de *enseñar*. Y en efecto, *asistir* impidiendo el error, y por lo mismo promoviendo la verdad y su conocimiento; ¿qué otra cosa es sino *enseñar*? Esta doctrina ha quedado novísimamente confirmada y como consagrada con el sello de la sanción solemne y taxativa de la Iglesia en la proposición 21 del Decreto *Lamentabili* ([1]).

([1]) Revelatio, objectum fidei catholicae constituens, non fuit cum Apostolis completa.

No obstante, créese satisfacer á las decisiones eclesiásticas mediante una distinción: La revelación, se dice, se terminó en los Apóstoles por lo que toca á su *comunicación* ó en acto primero *(in actu primo)*; pero no se terminó ni pudo terminarse en su *manifestación*, en acto segundo *(in actu secundo)*. Si esta distinción no ha de oponerse á lo que nos dicen los mismos escritores al exponer directamente su tesis, preciso es explicar la *manifestación* no simplemente en el sentido de *asimilación* ó inteligencia por parte de los fieles que *reciben* la revelación; sino en sentido objetivo, por parte de la revelación misma, en el sentido de que esta, aunque en poder de la Iglesia en su *realidad virtual*, esto es, en su núcleo germinal con las virtualidades necesarias para *llegar á ser* revelación propiamente dicha, no lo está en su *realidad formal*, no *se descubre* en su ser de revelación manifestativa, hasta que actuando la conciencia sobre esas virtualidades, extrae, ó mejor *elabora, merced al trabajo personal*, la manifestación *objetiva* de la verdad. Porque si por manifestación se entiende la simple *percepción subjetiva* del objeto que por su parte se descubre como tal á la conciencia, desaparece la evolución objetiva.

Y nosotros preguntamos: ¿qué *revelación* es esa que se *comunica*, pero no se *manifiesta* ó descubre, ni explícita *ni implícitamente*, antes bien necesita que el creyente mismo ejecute sobre ella una manipulación laboriosa para que el objeto ó la verdad quede al descubierto? ¿Revelar es por ventura otra cosa que *manifestar ó descubrir; correr el velo* que ocultaba el objeto? En la revelación, comunicarse es manifestarse;

comunicar la verdad es manifestarla *objetivamente*; y sólo cabe la distinción entre comunicación y manifestación, ó en el sentido de *ofrecimiento objetivo* por parte de la verdad, y *aceptación subjetiva, asimilación, percepción* por parte de la mente; ó en el de manifestación, bien implícita, bien explícita de un objeto susceptible de formalidades distintas. Pero desde el momento en que por parte del objeto interviene solamente la aplicación de un simple núcleo germinal ó virtual que nada *descubre*, ni explícita ni implícitamente, y que para su fecundación *necesita* la acción elaborativa de la conciencia del creyente, es imposible sostener la distinción, porque desaparece de aquel ofrecimiento el concepto de revelación.

Pero cuál puede ser la razón tan poderosa que impulsa á desatender la voz de la enseñanza y de la teolo gía católicas, ó á interpretarlas en un sentido descono cido de la escuela tradicional? Los defensores de la evolución objetiva creen en primer término contar con el testimonio irrefutable de la historia; y después con el de algunos Padres y Doctores de gran celebridad. Trataremos en primer lugar de la primera razón, y después examinarémos la segunda, porque la explicación acertada de la historia del dogma puede dar mucha luz para la recta inteligencia de algunas expresiones patrísticas y de otros escritores. Algunos autores dan tal valor al primer argumento, que en su virtud califican la explicación tradicional de afirmación desmentida por la historia dogmática; y hasta pasan á calificarla con expresiones más duras. Pero si en alguna de las dos explicaciones, la evolucionista y la tradi-

cional, hay temeridad, el lector prudente juzgará dónde debe buscarse este defecto. Hemos citado taxativamente las autorizadísimas palabras del Concilio Vaticano; pero no nos contentamos con la autoridad, y aceptamos gustosos el reto al campo de la historia del dogma, que es la tercera prueba, capital entre todas, y á la que con tanta seguridad se apela. — ¿Corresponde la realidad á tan segura confianza? Lo veremos en los capítulos siguientes.

XII. — **Los estadios posteriores: la historia de los dogmas, controversia arriana**

El argumento deducido de la Historia de los Dogmas suele proponerse condensado en los puntos siguientes. Gran número, se dice, de verdades dogmáticas, y algunas entre ellas de importancia suprema, en un principio no eran reconocidas como de fe ni creídas explícitamente; más adelante empezaron los ensayos de formulado explícito; pero las primeras tentativas no resultaron felices: proponíanse fórmulas inexactas que provocaron grandes dudas y protestas. Prueba de uno y otro es el hecho de que aun después del Concilio de Nicea tardóse largo tiempo en formular convenientemente dogmas tan fundamentales como la Trinidad y Encarnación; y Padres distinguidísimos como S. Basilio no osaban defender la divinidad del Espíritu santo. Otros Doctores no menos ilustres emplearon por largo tiempo fórmulas harto confusas, indicio claro de una fe poco definida y precisa sobre misterios que en efecto son más para sentidos y adorados en silencio, que

para formulados con precisión. S. Hilario, S. Agustín y S. León fueron los que acabaron de dar una forma bien precisa á la fe y profesión de la Iglesia sobre los grandes misterios de la Trinidad y la Cristología.

Aquí necesitamos recordar lo que dejamos expuesto en el prólogo. No tratamos de censurar la mente subjetiva de los que tal vez participan de las ideas compendiadas en este párrafo. Tampoco es nuestro ánimo examinarlas en combinación con otras declaraciones que puedan ocurrir en los mismos escritores y aun en los mismos escritos: solo nos proponemos examinar el valor que encierran atendiendo á su significado propio en el contexto presente.

Advertimos además partir del supuesto de que al hablar de verdades de suprema y capital importancia no creídas explícitamente al principio, se incluyen en este número la Trinidad, Encarnación, divinidad de Jesucristo y del Espíritu santo. El fundamento es el que ya expresamos en otro lugar; que en prueba de aquel doble aserto fundamental se emplean á veces modos de hablar ó expresiones que parecen citar en confirmación el ejemplo histórico de las vicisitudes en la creencia de estos cuatro artículos. Y en efecto, no se descubre en la historia del dogma qué otras verdades de importancia capital hubieran sufrido la vicisitudes y dificultates que estas cuatro. Además, no han faltado quienes al tratar de precisar con más exactitud los artículos concretos sobreentendidos bajo las expresiones generales de la objeción, se han contentado con señalar como comprendidos todos los que no son necesarios con necesidad de medio.

El tenor de los razonamientos empleados á veces en la exposición de este punto de la controversia permite y aun sugiere suponer que la incertidumbre sobre los dogmas citados duró cuando menos hasta el Concilio de Nicea; de tal suerte que antes de ese tiempo la conciencia cristiana no habia aún acertado á formular con precisión su creencia con respecto á la Trinidad, Encarnación, Divinidad de Jesucristo etc. De otro modo difícilmente se concibe cómo S. Basilio Doctor celebérrimo y campeón de la ortodoxia, no osara defender por largo tiempo la divinidad del Espíritu santo. Si ésta era creída y profesada explícitamente en la Iglesia, si además el dogma estaba formulado con suficiente claridad, un Doctor tan insigne como S. Basilio no podía dejar de proclamarlo y defenderlo al ser impugnado por la herejía. Otra prueba en favor de este doble supuesto es lo que se añade sobre las dudas y protestas contra las primeras tentativas de formulario dogmático de ciertas verdades capitalísimas: alúdese al parecer, á Pablo Samosateno, los arrianos, semiarrianos y macedonianos.

Esto sentado, ¿créese de veras que, en efecto, antes del Concilio de Nicea no se tenía en la Iglesia cristiana fe perfectamente definida y explícita de la Trinidad, Encarnación, Divinidad de Jesucristo y aun de la del Espíritu santo? ¿Créese de veras que estos artículos no estaban clara y distintamente formulados? ¿Créese que la historia prueba uno y otro? Nosotros por nuestra parte, después de haber procurado estudiar la historia de aquella época en los documentos contemporáneos, como son la historia del Concilio, por Teodoreto; los

escritos de S. Atanasio, los de Alejandro de Alejandría; de los dos Dionisios, romano y alejandrino; de Orígenes, Tertuliano, San Justino, Teófilo antioqueno; las actas auténticas de los mártires de los siglos II y III, y, por fin, los escritos apostólicos de San Juan y de San Pablo, estamos convencidos de todo lo contrario. Vamos á reproducir lo que escribíamos en el tercer volumen de la primera parte de nuestra obra *Jesucristo y la Iglesia Romana*; porque desde 1898, en que publicamos aquel tomo, no solo no hemos cambiado de opinión, sino que nos hemos confirmado en la que allí sosteníamos. Distinguimos allí y enumeramos tres actitudes de escritores modernos acerca de la divinidad del Hijo (y por lo mismo también acerca de la Trinidad) antes del Concilio de Nicea: entre ellas la más moderada es la del Dr. Kuhn, y tal vez coincida con ella la de muchos defensores de la teoría que vamos exponiendo, pero nosotros las excluímos todas tres con pruebas manifiestas de la historia auténtica, según queda expresado. Tres clases de testimonios pueden alegarse: los Concilios, los Padres y Doctores y la confesiones de los mártires ante los tribunales. Los mártires, como procedentes de todos los estados, representan la Iglesia discente, y en sus testimonios expresan la fe que recibían de sus Doctores y jefes doctrinales en las instrucciones catequísticas.

Empezando por los Concilios, expondremos el testimonio de los de Alejandría y Nicea contra Arrio, y el de Antioquía contra Pablo de Samosata. Pero con el fin de que puedan apreciarse con más exactitud los testimonios, es menester consignar primero los errores

de ambos heresiarcas; pues, de lo contrario, hay peligro de desconocer con la debida precisión los extremos que deben compararse, es decir, el error arriano y las definiciones nicenas para juzgar con acierto sobre el carácter de agnación y derivación genealógica, por decirlo así, que respectivamente representan con relación al dogma primitivo.

La doctrina dogmática de Pablo samosateno abrazaba dos puntos capitales; el primero: la negación de la Trinidad. Pablo admitía un solo Dios, que es llamado Padre, Hijo y Espíritu Santo, por razón de manifestaciones diferentes, con las que se había comunicado al mundo y á los hombres: Padre, en cuanto Criador; Hijo, en cuanto Redentor y Salvador; Espíritu santo, en cuanto misericordioso y derramador de dones; negando así la realidad de las personas divinas. El segundo, enlazado con el precedente, consistía en enseñar que Jesús era puro hombre, hijo de María, y que no había existido antes de su concepción humana [1].

En cuanto á Arrio, su doctrina está comprendida en estos puntos:

[1] He aqui como expresa el Concilio de Braga (561) el error de Pablo: « Si quis dicit, Filium Dei Dominum nostrum antequam ex Virgine nasceretur non fuisse; sicut Paulus Samosatenus et Photinus et Priscillianus docuerunt A. S. » — De un modo semejante lo describe el Concilio de Florencia: « Et primo damnat Ebionem, Cerinthum, Marcionem, Paulum Samosatenum qui Iesum Christum Dom. Nostrum verum Deum esse negarunt, ipsum purum hominem confitentes ». (DENZINGER, *Enchir.*, 11ª ed., p. 245).

« 1.° El Verbo es una *criatura* (κτῖσμα), una *hechura* (ποίημα), producida por el Padre de la nada (ἐξ οὐκ ὄντων). 2.° Es, pues, necesario admitir un estado que preceda, con prioridad de naturaleza cuando menos, á la existencia del Verbo: " erat quando non erat (Verbum) ,,: ἦν ὅτε οὐκ ἦν (ὁ λόγος). 3.° En aquel estado, el Padre no era *Padre*, pues no existía el Hijo. 4.° El Verbo es eterno en su duración, porque fué creado en la eternidad; no tiene principio de duración, pero sí de causalidad. Es inmutable, pero con inmutabilidad de hecho y contingente, adquirida con su libre albedrío, no con inmutabilidad esencial, que dimane de su mismo ser; es impecable é indefectible, pero no con impecabilidad é indefectibilidad absoluta, sino de hecho y contingente, que pudiera no haber existido, porque por su libre albedrío pudiera haberse determinado el Verbo en sentido contrario. Sin embargo, esa impecabilidad é indefectibilidad son rigurosas, porque han sido previstas por la presciencia de Dios. 5.° Otra criatura, un Angel, ó S. Pablo, por ejemplo, hubiera podido alcanzar en absoluto una perfección como la del Verbo si hubiera sido colocado en las mismas circunstancias. 6.° Cuando el Verbo es llamado *Hijo*, esta denominación debe entenderse por adopción; cuando es llamado *Dios*, lo es por catacresis, pero no con propiedad » (1).

(1) Sobre la doctrina de Arrio véanse los fragmentos de su Thalia (en S. ATANASIO, *Or. 1ª adv. arianos*, cap. 5 y 6), la carta á Eusebio de Nicomedia (en TEODORETO, *Hist. Eccl.*) y los escritos de S. Atanasio, sobre todo su Epístola sobre los decretos de Nicea.

Las doctrinas de Pablo de Samosata, el Obispo cortesano, gobernador de Siria por la reina Zenobia de Palmira, fueron condenadas en el Concilio de Antioquía, celebrado en 269. Al condenar á Pablo los Padres, establecen que en la divinidad es preciso distinguir realmente tres personas verdadera y propiamente tales, cada una de las cuales es verdadero Dios. Como, por otra parte, convienen con Pablo en admitir un solo Dios, es claro que el Hijo es de tal manera Dios, que participa de la misma naturaleza numéricamente idéntica é indivisible del Padre.

Los errores de Arrio, antes que en Nicea, habían sido condenados en el Concilio de Alejandría, convocado por Alejandro, Patriarca de Alejandría y Superior jerárquico inmediato del presbítero Arrio, el año 321, con asistencia de 100 Obispos, como lo consigna

---

Además, la Epístola sinódica de los Padres de este Concilio, é igualmente la de Alejandro después del Concilio de Alejandría. Prescindimos de los diversos matices que después del Concilio de Nicea fué revistiendo el arrianismo; porque, demostrada la creencia en la consubstancialidad antes del Concilio niceno, queda demostrada la fe pura y genuina de la Iglesia sobre este artículo en los tres primeros siglos. La *Historia eclesiástica* de Teodoreto ha sido reeditada este año en Leipzig por Parmentier (en la Colección de escritores griegos). Este editor, como protestante, pinta á Teodoreto como preocupado por la idea dogmática (Einl. CII); pero ya sabemos lo que significa este calificativo en ciertos escritores. Teodoreto se preocupa, en efecto, por la idea dogmática de la divinidad del Verbo describiendo como blasfemos á los arrianos; pero es porque en realidad lo eran, impugnando un dogma que era profesado expresamente en la Iglesia desde la edad apostólica.

expresamente el mismo Alejandro en su Sinódica. Después del Concilio, Alejandro escribió cartas á los Obispos de las Iglesias patriarcales, anunciando la condenación de Arrio y la refutación de sus errores [1]. Distínguese entre todas la dirigida á su homónimo Alejandro de Bizancio, en la cual declara cómo Arrio y sus secuaces *impugnan la doctrina apostólica,* por cuya causa los ha arrojado de la Iglesia que adora la divinidad de Jesucristo [2].

Alejandro acumula gran número de testimonios de la Escritura y refuta las objeciones de Arrio, recogidas de pasajes evangélicos que hablan de la humanidad, y que el heresiarca interpreta de una manera parcial y crasa, como si *excluyeran* la divinidad. Sobre todo es de notar en esta carta lo que Alejandro advierte á los Obispos, y es que Arrio se ha dirigido á muchos miembros del Episcopado, implorando su ayuda contra Alejandro, pero *callando los errores por los que ha sido condenado.* La carta es muy digna de atento estudio; porque, sin ser considerado Alejandro en la historia como un Atanasio, un Basilio ó un Gregorio Nazianceno, emplea con maestría todos los principales argumentos de Escritura usados por aquellos Doctores en la controversia arriana; señal evidente de

(1) Léase á TEODORETO, *Hist. eccl.,* lib. 1, cap. 1, y sig. Conviene recordar la grande autoridad de Teodoreto, que pasa con razón por comparable á S. Crisóstomo y á cualquiera de los más insignes Doctores.

(2) τῆς προσκυνούσης Χριστοῦ τὴν θεότητα (ἐκκλησίας) (lib. 1, cap. 4).

un nivel teológico muy elevado, y de que las pruebas escripturísticas presentadas en Nicea y en la época siguiente en favor de la divinidad de Jesucristo, eran perfectamente conocidas y aceptadas por los hombres instruídos mucho antes de la época de Arrio. Advierte, además, que omite otros muchos argumentos por no molestar á hombres que los conocen y están familiarizados con ellos. Si el artículo de la divinidad de Jesucristo no era perfectamente conocido y no estaba formulado con distinción, si la fe en ese dogma era ó nula ó muy confusa, ¿cómo emplea Alejandro con tanto acierto y como tópicos comunes en la materia, esos argumentos? Y ¿por qué á su vez oculta Arrio los errores contrarios? ¿Cómo afirma tan resueltamente el Obispo de Alejandría que *la Iglesia adora* la divinidad de Jesucristo? ([1]).

Al testimonio del Concilio de Alejandría, con sus 100 Obispos y el Patriarca Alejandro, debe agregarse el del Concilio de Nicea y sus miembros, que condenaron de nuevo solemnemente á Arrio, en virtud de la fe que previamente profesaban y predicaban. Del cap. 2 al 12 va relatando Teodoreto la continuación del proceso de Arrio, con los preliminares al Concilio, la celebración de éste, la discusión de los errores de Arrio y su condenación. A la *condenación* siguióse la carta *Sinódica*, donde los Padres del Concilio dan cuenta detallada del procedimiento seguido en las deliberaciones conciliares. Dice así:

([1]) Léase la Carta en TEODORETO, *Hist. eclesiast.* lib. 1, cap. 4.

« A la Iglesia alejandrina y á los hermanos dilectísimos en Egipto, Libia y Pentápolis: Lo primero fueron discutidos en presencia de Constantino los dogmas impíos y perversos de Arrio; y *á todos* pareció *unánimemente* condenar su impía opinión y las voces y sentencias blasfemas que empleaba sacrílegamente... A todas estas (voces y sentencias) pronuncia anatema el Santo Concilio, no pudiendo ni aun oir palabras de tanta blasfemia é impiedad » [1].

¿Puede concebirse tal indignación y horror universal ante las proposiciones de Arrio si la fe en la divinidad de Cristo, y, por consiguiente, en la Trinidad y Encarnación, no era universalmente profesada en toda la Iglesia? Y en efecto, en la misma epístola sinódica protestan los Padres condenar la doctrina arriana, por ser « novedad desconocida y nunca profesada por los fieles ». Imposible que los Padres pudieran llamar á la fe en la divinidad de Cristo *creencia* de la Iglesia, y al error arriano *novedad* desconocida, si el artículo no era plenamente conocido y profesado de todos los fieles.

Pero entre los miembros del Concilio de Nicea descuella como gigante el Diácono Atanasio, más tarde sucesor del Patriarca Alejandro. Atanasio fué quien, con más denuedo que nadie, hizo frente á los arrianos y refutó sus errores en el Concilio, oponiéndoles los testimonios de la Escritura y la *tradición constante de la Iglesia*.

[1] En TEODORETO, *Hist. Eccl.* Como ya hemos indicado arriba, los Obispos en la Carta sinódica enumeran los errores principales de Arrio.

En su Epístola *de los decretos del Concilio de Nicea* expone por orden los errores de los arrianos, los argumentos con que en el Concilio pretendían confirmarlos y los subterfugios que emplearon para evitar la condenación perentoria de los mismos; pero esta conducta solo sirvió para que los Padres fueran modificando sucesivamente en sentido más preciso varias fórmulas que se habían ido proponiendo, hasta que se vino, por fin, á la célebre dicción ὁμοούσιον, que cerró la puerta á todos los efugios. Si el Hijo es ὁμοούσιος con el Padre, es claro que ni es criatura producida de la nada, ni puede concebirse un estado que precediera con prioridad aun de sola naturaleza á la existencia del Verbo; ni la inmutabilidad, impecabilidad é indefectibilidad del Verbo es de solo hecho y adquirida con el ejercicio de su libre albedrío; ni puede compararse con él criatura alguna; ni finalmente, es Hijo por adopción y Dios por catacresis, sino por naturaleza y con toda propiedad. S. Atanasio, al proponer su fe y defenderla contra los errores arrianos, afirma expresamente que no hace otra cosa sino proponer lo que cree y ha creido siempre la Iglesia universal, llamando á la doctrina arriana « doctrina de Caifás y de Pablo Samosateno, que la Iglesia rechazó lejos de sí ».

Pero hay más: en la misma Epístola sobre los decretos de Nicea, núm. 27, desafía Atanasio á los arrianos en estos términos: « Nosotros, dice, *hacemos ver* que la persuasión sobre la divinidad de Jesucristo ha pasado de Padres á Padres (es decir, desde los primeros fundadores de la Iglesia hasta los Doctores más

próximos); pero vosotros, nuevos judíos y discípulos de Caifás, ¿qué Padres podéis presentar como representantes de vuestros asertos? Ninguno presentaréis prudente y sabio». De un modo semejante se expresaba poco más tarde S. Agustín. En sus libros *De Trinitate*, lib. 1, núm. 7, escribe: «*Todos cuantos* he podido leer entre los que han escrito sobre la Trinidad antes que yo, y han manejado los libros santos, *todos ellos*, antiguos y modernos, se han propuesto enseñar según las Escrituras, que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son *consubstanciales* y muestran la unidad divina en inseparable igualdad... esta es también mi fe, por ser la fe católica».

No disimularemos que en los dos últimos decenios del siglo II y primeros del III pulularon un enjambre de heresiarcas y sectas (Noeto, Artemón, Teodoto, Marción, Praxeas, y luego Sabelio), que mezclando elementos del Nuevo Testamento con fragmentos de gnosticismo y filosofía platónica, llegaron á introducir la confusión más extraña en determinados círculos y de no escasa importancia; pero jamás lograron, no ya sofocar la semilla de la tradición legítima en el cuerpo general de la Iglesia, y sobre todo en los representantes de la Jerarquía, mas ni siquiera detener la marcha majestuosa de la doctrina verdadera. Es fenómeno que debe consignarse y tenerse muy en cuenta para poder apreciar en su justo valor aquel movimiento que no pocos historiadores, aun católicos, se complacen hoy en presentarnos como un obscurecimiento y naufragio casi universal de la creencia ortodoxa: ninguno de esos sectarios ocupó una sede

episcopal. La Jerarquía propiamente dicha, es decir, en los intérpretes auténticos de la doctrina, mantúvose fiel á la tradición.

Tampoco negaremos que Arrio en el siglo IV y Pablo de Samosata en el III se presentaran como los *restauradores* de la verdad, encargados de purgar la doctrina eclesiástica de corruptelas y errores acumulados en la serie de los siglos por la superstición; pero ¿á quién hemos de creer, á Atanasio y Agustín, ó á Arrio y Pablo Samosateno? ¿No sabemos que en todas las edades los heresiarcas todos han invocado siempre el nombre de *reforma*, calificando de *corruptela* ó de *superstición* la doctrina de la Iglesia?

XIII. — Entre Nicea y la edad apostólica: los Doctores antenicenos

Ni es difícil hacer ver que, en efecto, las expresiones de San Atanasio y San Augustín son perfectamente exactas. Si registrando los escritos de los Doctores anteriores al Concilio de Nicea y al siglo IV hallamos profesada y proclamada la misma verdad, reconoceremos que los testimonios de S. Agustín y San Atanasio, é igualmente el de los Padres que condenaron á Arrio en Nicea y Alejandría, como á destructor de la fe antigua y ortodoxa, no son testimonios ni nuevos, ni parciales, ni arbitrarios, sino la continuación y el eco de la fe profesada en los siglos anteriores.

En el siglo III el primero en orden es el Pontífice

romano Dionisio. Habiendo sido acusado ante este Pontifice su homónimo Dionisio Alejandrino de negar la divinidad del Verbo, el Pontifice publicó un escrito dogmático rechazando los dos errores extremos, el de Sabelio por un lado y por otro el de los que introducían división en la *monarquía*, partiéndola en tres virtudes ó hipóstasis y deidades. « Porque oigo, dice el Pontífice, que entre vosotros hay algunos doctores y predicadores de la palabra de Dios que son autores de esa opinión... Estos predican, en cierto modo, *tres dioses*, dividiendo la santa unidad en tres hipóstasis peregrinas y separadas mútuamente entre sí. Porque es preciso que el Verbo de Dios esté unido al Dios de todas las cosas... Pero también es menester absolutamente que la Trinidad *se condense* en una como cúspide ó suma κορυφή que es el Dios de todas las cosas » ([1]).

No puede expresarse con más claridad la divinidad y consubstancialidad del Padre y del Hijo. Dos condiciones exige el Pontífice para la exposición perfecta del misterio de la Trinidad: la una, admitir la distinción de personas, real y númerica; la segunda, que al mismo tiempo esas tres personas constituyen una sola substancia única, un solo Dios. El Pontífice insiste sobre todo en el segundo punto, porque en el primero, que es la distinción real, no había la dificultad que en el segundo. En la impugnación de Sabelio algunos

([1]) Véase San Atanasio: *De los decretos del Concilio de Nicea,* n. 26.

Doctores habían ido demasiado lejos, y en sus expresiones parecían poner división en la naturaleza misma; para evitar este escollo, inculca el Pontífice la necesidad de mantener la unidad de esencia en la distinción de personas.

A San Dionisio, Papa, sigue en el mismo siglo III San Dionisio de Alejandría, célebre discípulo de Orígenes. Habia sido, como dijimos, acusado Dionisio ante el Romano Pontífice de negar la divinidad y consubstancialidad del Verbo. Para sincerarse y declarar públicamente su fe sobre este punto, escribió varias cartas y tratados, en particular dos, llamados Ἔλεγχος y Ἀπολογία. De estos escritos entresaca San Atanasio los pasajes siguientes, diametralmente opuestos á la doctrina arriana, y que exponen con toda lucidez la doctrina ortodoxa: 1.º No existió tiempo ni estado en el que Dios no fuera Padre: Οὐ (γὰρ) ἦν ὅτε ὁ Θεὸς οὐκ ἦν Πατήρ (sentencia diametralmente opuesta al axioma arriano ἦν ὅτε ὁ Θεὸς οὐκ ἦν Πατήρ). 2.º Cristo existió *siempre* y fue *siempre* también Verbo, Sabiduría y Virtud; porque Dios no engendró después de haber primero carecido de esas propriedades. 3.º Siendo (el Verbo) esplendor de la Luz eterna, él también es absolutamente eterno; porque existiendo siempre la Luz, es claro que también existe siempre el esplendor. 4.º Siendo eterno el Padre, es también eterno el Hijo, Luz de Luz. Porque si hay Generador, hay también Hijo (ὄντος γὰρ γονέως, ἔστι καὶ τέκνον). Mas si no hay Hijo, ¿cómo y de quién puede ser Generador? Pero existen ambos y existen siempre. Dios siempre fué Padre, y no sin causa se dice eterno el

Hijo, sino que es eterno el Hijo porque lo es el Padre » ([1]).

Entre otros capítulos de acusación contra San Dionisio había sido uno que, nombrando al Padre no nombra al Hijo, y viceversa, nombrando al Hijo no nombra al Padre, sino que divide y separa al Hijo del Padre. Esta acusación hacía decir á San Dionisio que el Verbo era criatura y que tampoco era Hijo propiamente tal. S. Dionisio responde así: « Cada uno de esos nombres es inseparable del otro; dije *Padre,* y ya antes de mencionar al Hijo le había significado en el Padre. Añadí *Hijo,* y aun cuando antes no hubiera nombrado al Padre, éste estaba comprendido en el nombre de *Hijo*... Así, *por una parte dilatamos la Unidad hasta la Trinidad, y recíprocamente esa Trinidad, que no puede ser disminuida, la contraemos á la Unidad* » ([2]).

No puede exponerse con mayor claridad la doctrina católica sobre la divinidad y consubstancialidad del Verbo. Según Dionisio, no puede, no solo existir, pero ni concebirse el Padre sin Hijo, ni el Hijo sin Padre: son, no solo coeternos en la duración, sino coexistentes en sus propios conceptos; existe entre ambos una necesidad absoluta de recíproca coexistencia y coesencia. Además, esa reciprocidad es tal que la simultaneidad de existencia, de esencia y de concepto tiene su fundamento en la identidad absoluta de una misma substancia numérica. « ¡ Dilatamos la unidad *indivisible*

([1]) *De sent. Dionys.*

([2]) En San Atanas., *De sententia Dionysii,* n. 13-16.

hasta la Trinidad: contraemos la Trinidad *indivisible* en la unidad! » Fórmula de sublime precisión y en nada inferior á las empleadas por el Concilio niceno. Así escribían dos celebérrimos Doctores en la segunda mitad del siglo III, exponiendo el primero, como Doctor supremo de la Cristiandad, la doctrina que debía profesar y profesaba toda la Iglesia, y declarando el segundo que él, con todo el Oriente, no hacía otra cosa que pisar sobre las huellas del Pontífice Romano. ¿Qué faltaba en ese tiempo, ni á la substancia del dogma ni á la inteligencia católica, para la conciencia plenísima y precisa del dogma de la divinidad del Hijo y de su consubstancialidad con el Padre?

En la primera mitad del mismo siglo podemos alegar los testimonios de Orígenes, Clemente Alejandrino y Teognosto, entre los griegos; y entre los latinos á Tertuliano y á Hipólito Portuense. De Orígenes alega San Atanasio el pasaje siguiente, añadiendo que en aquel célebre escritor debe distinguirse lo que dijo exponiendo sus convicciones propias de lo que dijo segun la mente de aquellos con quienes disputaba. Dice, pues, así: « Si (el Verbo) es imagen del Dios invisible, la misma imagen debe ser invisible también. Más: siendo semejanza del Padre es imposible que dejara de existir jamás. Porque ¿cuándo Dios, á quien Juan llama Luz, careció del resplandor de su propia gloria, para que se atreva alguno á atribuir al Hijo principio de existencia, como si antes no hubiera existido?... Entienda el que dijere: *hubo tiempo en el que no existía el Hijo,* que esto es como decir:

en algun tiempo no existía la sabiduria, no existía el Verbo, no existía la vida » ([1]).

Debe advertirse que en estas palabras de Orígenes, no solo se excluye la prioridad de *tiempo*, sino también de *naturaleza;* y aunque el gran Doctor emplea la frase: « *hubo tiempo...* », en ella la voz *tiempo* no expresa sólo el tiempo rigurosamente tal, sino cualquiera estado susceptible de sucesión y cambio. En efecto, según Orígenes, el Padre y el Hijo son *correlativos,* y no puede concebirse un estado en que el Padre no engendrara ó el Hijo no fuera engendrado. Pero no solo está expresada la absoluta simultaneidad de ser del Padre y del Hijo: Orígenes declara además la consubstancialidad al afirmar que el Hijo es el resplandor, la sabiduría, el Verbo, la *Vida* de Dios, pues el resplandor y sabiduría de Dios, *su Vida,* no pueden ser substancia distinta de la substancia de Dios.

Clemente Alejandrino, entre otros muchos testimonios suyos que pudieran citarse, en su *Protréptico,* llama al Hijo *verdaderamente Dios é igual al Señor de todas las cosas.* ὄντως Θεὸς, καὶ ἐξισώθεις τῷ δεσπότῃ πάντων. Y en el cap. 10: « La potencia de Dios brillando con celeridad increible llenó la tierra de saludable semilla. Porque sin solicitud divina no acabó obra tan grande en tan breve tiempo aquel, despreciable en apariencia, en realidad digno de adoración, Redentor y Salvador mansísimo, el Verbo divino, evidentísimamente el *Dios verdadero, igual al Señor de todas las cosas*

([1]) En San Atanasio: *De los Decretos de Nicea,* n. 27.

por ser Hijo suyo y el Verbo que estaba en Dios ». Y en el *Pedagogo:* « Dios nada aborrece y tampoco aborrece nada el Verbo; porque ambos son *una misma cosa, Dios.* Porque dijo (la Escritura): En el principio estaba el Verbo en Dios y el Verbo era Dios..- El Dios del universo es uno solo, bueno, justo, creador, Hijo en Padre » (1).

Respecto de Teognosto, S. Atanasio refiere de él haber escrito que el Verbo no fué hecho ἐξ οὐκ ὄντων, *de non extantibus*, de nada, sino producido de la sustancia del Padre (2).

S. Atanasio añade que empleó ya la voz ὁμούσιον ó su equivalente *de la sustancia*, al decir que el Hijo no es algo extraño al Padre, sino *emanación de la sustancia del mismo* (3).

Pasando á los latinos, S. Cipriano, que floreció en la segunda mitad del siglo III, escribe sobre el Hijo « Este es la virtud de Dios, éste es la razón, éste la sabiduría del mismo: éste viene á la Virgen vistiéndose de carne por la acción cooperativa del Espíritu

(1) *Paed.* lib. 1, cap. 8 9.

(2) San Atanasio, *De los Decretos de Nicea.* Hé aquí las palabras de Teognosto: « la sustancia del Hijo no es una sustancia que hubiera sido hallada (ἐφευρεθεῖσα) de fuera, ni *sobreintroducida* de la nada, sino que brotó (ἔφυ) de la sustancia del Padre, como el esplendor de la luz, como el vapor del agua; porque el esplendor y el vapor no son ni la misma agua ni el mismo Sol; pero tampoco algo extraño, sino algo que emana de la sustancia del Padre, *pero sin que ésta haya sufrido división alguna.* S. Atan. *De Decretis nic. Syn.* n. 25. — Journel p. 227.

(3) ἀπόῤῥοια τῆς τοῦ πατρὸς οὐσίας, S. Atanasio, *ibid.* n. 25.

Santo. *Dios se mezcla con el hombre:* éste es nuestro Dios, éste es Cristo » [1]. Según S. Cipriano, el Hijo hecho hombre, Cristo, es *nuestro Dios*, y, por consiguiente, identifica consigo la sustancia divina, la que, por otra parte, según el mismo Santo, no puede multiplicarse. « Uno es el Señor de todo, Dios. Porque es imposible que aquella sublimidad pueda recibir compañero, pues tiene ella sola todo el poder » [2].

Minucio Félix, poco anterior á S. Cipriano, por una parte proclama la unidad de Dios: « No debe buscarse nombre á Dios; su nombre es *Dios*. Los vocablos son necesarios donde la multitud debe dirimirse mediante caracteres propios de cada uno: para Dios, que es solo, está todo resumido en este vocablo: *Dios* » [3]; por otra, reconoce en Jesucristo verdadera divinidad. Dice así, refutando á los paganos que calumniaban al Cristianismo: « Al atribuir á nuestra religión un hombre malvado y el suplicio de su cruz, estáis muy distantes de la verdad; pues suponéis ó

[1] « Hic est virtus Dei: hic ratio, hic sapientia eius et gloria; hic in Virginem illabitur, carnem, Spiritu Sancto cooperante, induitur. Deus cum homine miscetur; hic Deus noster, hic Christus est » (*De idol. vanit.* n. 11).

[2] *Ibid.* n. 8.

[3] « Nec nomen Deo quaeras; Deus nomen est. Illic vocabulis opus est cum per singulos propriis appellationum insignibus multitudo dirimenda est. Deo, qui solus est, Dei vocabulum totum est » (*Octavio* cap. 18. Este pasaje de Minucio Félix lo reproduce también S. Cipriano en el opúsculo citado *De vanitate idolorum*, n. 10.

que un hombre malvado mereció, ó que un hombre terreno pudo ser creído Dios » [1].

Tertuliano, que une el siglo III con el II, pues sólo alcanzó los primeros años de aquel, se expresa así: « Engáñanse los herejes al presumir que el número y disposición de la Trinidad es división de la unidad; siendo así que la unidad, derivando de sí misma la Trinidad, no es destruída, sino administrada por ella. Y así andan publicando que nosotros predicamos dos y tres dioses, mientras ellos se tienen por adoradores de un solo Dios; como si no fuera verdadera herejía admitir una unidad coartada contra razón, y al contrario no contribuyera á la verdad una Trinidad justamente dilatada... Digo, pues, que uno es el Padre y otro el Hijo. Pero un hombre idiota ó perverso interpretará mal esta sentencia, como si sonara diversidad, y de la diversidad pasara á la separación del Padre y del Hijo » [2]. Tertuliano se expresa como

[1] « Quod religioni nostrae hominem noxium et crucem eius adscribitis, longe de vicinia veritatis erratis, qui putatis Deum credi aut meruisse noxium, aut potuisse terrenum » (*Octavio* cap. 29).

[2] « Falluntur haeretici, qui numerum et dispositionem Trinitatis, divisionem praesumunt unitatis, quando Unitas ex semetipsa derivans Trinitatem, non destruatur ab illa, sed administretur. Itaque duos et tres deos iam iactitant a nobis praedicari, se vero unius Dei cultores praesumunt, quasi non et unitas irrationabiliter collecta haeresim faciat, et Trinitas rationabiliter expensa veritatem constituat » (*Contr. Prax.* cap. 3). « Ecce dico alium esse Patrem et alium Filium et alium Spiritum Sanctum: male accipit idiotes quisque aut perversus hoc dictum, quasi diversitatem sonet et ex diversitate separationem protendat Patris et Filii et Spiritus Sancti » (*Ibid.* cap. 9).

oímos expresarse á San Dionisio Mártir: « La unidad indivisible de la esencia divina debe extenderse hasta la Trinidad de personas; y recíprocamente la Trinidad ha de condensarse en la unidad numérica de esencia. El Padre y el Hijo son dos personas, pero una sola y única substancia ».

San Hipólito, Obispo del Puerto romano, que florecía á principios del siglo III. se expresa del modo siguiente: « El Verbo de Dios en nada se cambió (al hacerse hombre), ni se identificó con la carne en nada de aquello en que es una cosa con el Padre; sino cual era sin la carne, tal permaneció, ajeno á toda circunscripción. La Divinidad es después de la encarnación, como lo era antes de ella, según su naturaleza: infinita, incomprensible, impasible, inalterable, inmutable, poderosa por sí, y para decirlo todo, substancialmente subsistente y el único bien de virtud infinita » ([1]).

Así como San Dionisio Papa amonestaba á los Doctores cristianos que no separasen las Personas divinas hasta el punto de dividir la substancia, del propio modo al principio del mismo siglo III los predecesores de Dionisio, Calixto y Zeferino inculcaban idéntica doctrina. Calixto, al mismo tiempo que arrojaba de la Iglesia á Sabelio porque no sentía rectamente, exigía, por otra parte la profesión pública de este artículo, á saber; que el Padre y el Hijo son un solo espíritu indivisible, no substancias diversas (*aliud et aliud*, ἄλλο καὶ ἄλλο) sino una sola y misma realidad.

Antes que Calixto, y por consejo de éste, su pre-

([1]) En Migne, P. G., t. X, col. 832.

decesor Zeferino predicaba públicamente: « Yo reconozco un solo Dios, Jesucristo, y fuera de este ningún otro, el cual nació y padeció ». Estas expresiones no dejan de ofrecer alguna obscuridad con respecto á la distinción real de las Personas, aunque proclaman claramente la divinidad del Hijo. Pero esa obscuridad desaparece con lo que igualmente enseñaba, por otra parte, Zeferino, á saber: que había muerto, no el Padre sino el Hijo. Así como el primer testimonio no deja duda sobre la participación del Hijo en la naturaleza divina numéricamente una, así el segundo disipa toda niebla sobre la distinción real de las Personas del Padre y del Hijo.

La doctrina, pues, de Calixto y de Zeferino, como la de Dionisio, es que el Padre y el Hijo son personas realmente distintas pero dentro de una substancia numéricamente idéntica en ambos (1).

Fácil sería añadir otros muchos testimonios, ya de los mismos escritores, ya también de otros varios de los que nos quedan de la misma época, pero los citados bastan para engendrar la certidumbre más cumplida sobre la fe de la Iglesia acerca del artículo de la divinidad de Jesucristo y su consubstancialidad con el Padre en la misma esencia numérica; pues en los Doctores citados tiene plenísima aplicación el principio de Melchor Cano al tratar del número de Padres de una época cuyos testimonios bastan para engendrar completa certidumbre sobre el sentir de la Iglesia en

(1) *Philosophum.* Migne, P. G., t. XVI (6º de las obras de Orígenes), col. 3383 y 3379.

aquel tiempo. « Cuando oigo, dice Cano, á Clemente, á Dionisio, á Ireneo, á Epifanio, al Nazianceno, á Basilio, Ambrosio, Jerónimo y Agustín decir unánimemente una cosa, me parece escuchar el testimonio, no ya de otros tantos varones doctísimos, sí, pero al fin puros hombres, sino el testimonio de la Iglesia misma católica, cuyas firmes columnas fueron ellos ». « Neque enim, añade, aliud viri illi omnes tanto consensu sensisse credendi sunt, quam quod communiter Ecclesia catholica sentiebat » (1).

Demos un paso más hacia la predicación apostólica, pasemos al siglo II y veamos si lo que hemos visto proclamado por los Doctores del siglo siguiente fué no más que la herencia recogida del anterior. Y empezando por aquellos que tocaron el fin del siglo, propondremos en primer lugar el testimonio de San Ireneo.

Este gran Doctor, que, como se expresa San Basilio, fué vecino á los tiempos apostólicos, además de decir que el Hijo es Criador de todas las cosas (2), describe al mismo en otro pasaje con palabras tan augustas, que es imposible expresar con más digna gravedad la majestad divina del Hijo igual en todo al Padre. Dice, pues, haberse expresado muy bien el que afirmó « que halla medida en el Hijo la inmensidad del Padre, porque el Hijo es la medida del Padre, pues le comprende y abarca » (3). No necesitan comentario estas

(1) Cano, *De locis,* lib. 7, cap. 3, concl. 5ª.

(2) Lib. III, cap. 19.

(3) « Et bene ait qui dixit ipsum immensum Patrem in Filio mensuratum. Mensura enim Patris Filius quoniam et capit eum ». *Contr. haer.* lib. IV, cap. 3, n. 2. Ignórase quién es el autor de esta

expresiones. Si siendo el Padre inmenso halla en el Hijo su medida, pues el Hijo le comprendre y abarca, es evidente que el Hijo es tan inmenso como el Padre; y pues la inmensidad se afirma del Padre como atributo exclusivamente divino, el Hijo es tan Dios como el Padre. La consubstancialidad de ambos en una substancia numéricamente idéntica, la expresa el Santo Doctor en otro pasaje, diciendo: « Aquel Dios vivo que era adorado por los profetas, *es el Dios de los vivientes y su Verbo,* el que habló á Moisés y confundió á los Saduceos... Según eso, *Cristo con el Padre es el Dios de los vivientes, el que habló á Moisés y se manifestó á los Padres* » [1]. Y si cabe todavía con más claridad: « Solo existe un Dios fabricador (del mundo)... éste es el Padre, éste es el Dios, éste es el Criador el Hacedor, el Artífice que todo lo hizo *por sí mismo,* esto es, *por el Verbo y por su sabiduría* » [2]. Luego el Verbo por quien fueron hechas todas las cosas, es decir, el Hijo, es una misma substancia con el Padre, pues ambos términos se explican el uno por el otro como por su equivalente; y para San Ireneo decir que el Padre hizo *por sí mismo* el mundo, es lo mismo que decir haberlo hecho *por su Verbo, por su sabiduría.*

Algo más antiguo que San Ireneo, pero también de la segunda mitad del siglo II, es San Teófilo de Antioquía, el cual se expresa en substancia del modo

---

sentencia: debió ser algún escritor eclesiástico contemporáneo del Santo Doctor.

(1) *Contra haer.* lib. IV, cap. 5, n. 2.

(2) *Contra haer.* lib. II, cap. 30, n. 9.

siguiente: 1.° La creación es obra exclusiva de solo Dios, el cual produjo de la nada el universo. 2.° Antes de la creación y *siempre* tuvo Dios en sus mismas entrañas su Verbo (λόγον ἐνδιάθετον) (1). 3.° El Verbo *en ese estado y como existente* en el *corazón ó entrañas de Dios* procede del Padre *mediante una acción semejante á la mezcla de los sexos en los hombres*, de tal suerte que la acción inmanente en Dios en cuya virtud existe y es constituido en su ser el Logos ἐνδιάθετος es según S. Teófilo, lo que la mezcla de los sexos en las criaturas (2). 4.° Este Verbo, consejero de Dios, existente y producido por Dios desde toda la eternidad en su mismo seno, es engendrado al tiempo de la creación para ser instrumento de la misma; es decir, el Verbo eterno, el Hijo que existe ya en las entrañas de Dios, se manifiesta en el tiempo al exterior mediante el imperio: *hágase*. 5.° Pero esta manifestación exterior ó externación del Verbo no hace que deje

(1) « Teniendo, pues, Dios á su propio Verbo entrañado en sus propias entrañas » lib. 2, núm. 13. Y en el núm. 22: « El Verbo de Dios, que es también su Hijo, no como los poetas y autores de fábulas describen á hijos de los dioses engendrados por cóito, sino como la verdad describe al Verbo que existe entrañado eternamente en el corazón de Dios. Porque antes de que fuera hecha cosa alguna tuvo (Dios) á éste como consejero por ser su mente y prudencia ».

(2) En las palabras que acaban de citarse compara Teófilo como análogas la acción mediante la cual los hijos de los dioses son engendrados por estos, y la acción del Padre mediante la cual el Logos ἐνδιάθετος es Hijo de Dios y procede de él según el ser que *posee ya* en aquel estadio y cuando se halla *entrañado* en el Padre, es decir, *antes* de la emisión ó προβολή para la creación.

de ser lo que antes era, á saber, el Verbo íntimo del Padre, ni priva á este de su Verbo (¹). 6.° Teófilo ve la prueba de los cuatro puntos propuestos en el principio del Evangelio de San Juan: « In principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum: omnia per ipsum facta sunt ». Los dos primeros incisos: « In principio erat Verbum: et Verbum erat apud Deum », hablan del Verbo en su estado de existencia eterna é inhesión en el Padre. Los otros dos: « Et Deus erat Verbum: omnia per ipsum facta sunt », se refieren a su manifestación en el tiempo: *El Verbo mismo eterno é íntimo y Dios verdadero, enviado por el Padre,* cuando bien le parece, á algún lugar, al cual en llegando, es oído y visto en cuanto *enviado* por el Padre y también, bajo el mismo respecto, se halla en el lugar (²).

(¹) Le engendró con su sabiduría, dándole á luz antes que todas las cosas ». *Ibid.* Y en el núm. 22: « Mas *cuando quiso* criar cuanto había deliberado, engendró á este Verbo *prolaticio* (es decir, le hizo prolaticio ó emisivo τοῦτον τὸν λόγον ἐγέννησε προφορικόν). No se trata de la *primera* producción del Logos, sino que esa emisión representa un *segundo* momento ó fase del ser personal del Verbo existente ya *ab aeterno* en su propia personalidad.

(²) Véase el libro II, *ad Autol.;* sobre todo el núm. 22. Petavio interpreta á Teófilo de este modo. El Verbo ó λόγος ἐνδιάθετος no es una persona sino la mente misma de Dios. Solo hay verdadera distinción real con respecto á Dios en el λόγος προφορικός, es decir, en el Verbo prolaticio que es producido mediante la emisión externa del Verbo en el tiempo, emisión que es llamada por Teófilo *generación* (números 10 y 22). Por consiguiente en opinión de Teófilo solo en el tiempo existe la persona del Verbo, y, por tanto, ni es eterna, ni divina, ni consustancial con el Padre. (Petavio, *De Trin.,*

En esta exposición, Teófilo propone con claridad la personalidad distinta, divinidad y consubstancialidad del Verbo con el Padre. La personalidad, ya cuando dice que el Verbo desde la eternidad estaba en Dios como *consejero* suyo; ya al añadir que *ese mismo Verbo* se manifiesta en el tiempo cuando es enviado por el Padre. La divinidad y consubstancialidad, tanto cuando dice que *el Verbo era Dios*, como cuando declara que *siempre* se halló en las entrañas mismas de Dios; es evidente que en las entrañas de Dios no puede existir ser alguno que no sea Dios mismo, su propia é idéntica sustancia; pues por esa locución figurada: *las entrañas* de Dios, quiere significar Teófilo lo más intimo del ser divino.

Algo más antiguo que Teófilo es el filósofo Atenágoras, ateniense, que floreció á mediados del siglo II. En su Apología presentada á los emperadores Marco Aurelio y Cómodo se expresa así: después de demostrar en los números precedentes la unidad de Dios, continúa en el número X: « No somos ateos, pues creemos en un Dios ingénito y eterno, invisible é im-

---

lib. I, cap. 3). Pero esta interpretación de Petavio es errónea. Si tal fuera la mente de Teófilo, ¿como pudiera llamar *Dios*, como le llama, al Verbo *en cuanto personalmente distinto* del Dios que le envía, cuando Teófilo proclama evidentemente la unidad del ser divino? No negaremos que Teófilo no habla con bastante claridad al tratar de la emisión ó manifestación externa del Verbo llamandola *generación*. Pero el contexto de todo el libro II demuestra con suficiente claridad la ortodoxia de Teófilo. Por lo demás, no es extraño, como diremos después, que Teófilo hable de la manera que lo hace.

pasible...., el cual crió, embelleció y conserva todas las cosas por su Verbo, porque también creemos en el *Hijo de Dios*. Ni piense alguno ser cosa ridícula, que Dios tenga Hijo: porque nosotros no sentimos del Padre y del Hijo como los poetas en sus fábulas, los cuales proponen dioses nada mejores que los hombres. El Hijo de Dios es el Verbo del Padre en idea y en operación, porque según el Verbo fueron hechas todas las cosas, puesto que *el Padre y el Hijo son una misma cosa* » [1]. Atenágoras expresa con toda claridad y distinción los tres elementos que comprenden la noción exacta del dogma: la personalidad, divinidad y consubstancialidad del Hijo. La primera no solo al llamarle *Hijo*, sino al atribuirle operaciones personales propias; la segunda y tercera al decir que el Padre y el Hijo son una misma cosa.

Podríamos alegar aquí el testimonio de Taciano, discípulo de S. Justino M., pero omitimos este testimonio para pasar ya al ilustre Apologista que alcanza la primera mitad del siglo II, y enlaza á este con la edad de los Padres Apostólicos. De San Justino pueden citarse muchos pasajes, pues en las dos Apologías y en el Diálogo expuso ámpliamente la fe cristiana sobre la divinidad y consubstancialidad del Hijo. En la Apología primera dice que « el Verbo fué engendrado de Dios de un modo singular y diverso de la creación común »; « que el Hijo es el Verbo primogénito de Dios y Dios también ». Finalmente que es « criador de

[1] Athenag., *Legatio pro Christianis*, n. 10.

todas las cosas, coexistente con Dios y engendrado de él » [1].

En el Diálogo empieza su razonamiento con Trifón sentando como fundamento inconcuso que « jamás existirá otro Dios ni jamás tampoco ha existido, fuera del que creó y ordenó el universo ». Tampoco « esperan los cristianos en otro Dios que en el que esperan los judíos, que es el Dios de Abrahán, Isaac y Jacob » [2]. Sentado este fundamento, en el discurso de su razonamiento trata de demostrar; 1° Que Cristo, esto es, el Hijo de Dios, es *Dios* y Señor de la virtudes [3]. 2° Que preexistía antes de la creación como Hijo del Hacedor universal y como *verdadero Dios* [4]. 3° Que es el que apareció y habló á Abrahán, Isaac, Jacob, Moisés etc., llamándole en todos esos pasajes *Dios* y Dios de Abrahán, Isaac y Jacob [5]. 4° Que el Padre *de su propria substancia engendró* á ese Hijo, como principio anterior á todas las criaturas, como una virtud racional, que es llamada á veces gloria del Señor, otras Hijo, otras Sabiduría, y otras *Dios;* finalmente, Señor y Verbo [6].

Al fin del diálogo llámale de nuevo *Dios* [7] y dice que es el que habló con Abrahán, Isaac y Ja-

(1) *Apol.* 2ª, n. 22, 23, y 65.

(2) *Diálogo,* n. 11.

(3) *Ibid.* n. 36.

(4) *Ibid.* n. 48.

(5) *Ibid.* n. 55-60.

(6) *Ibid.* n. 61.

(7) *Ibid.* n. 120.

cob [1], único Dios verdadero, según estableció al principio del tratado.

En estos pasajes de San Justino vemos claramente expresados los mismos tres elementos que vimos en los testimonios de los demás Padres; el Hijo es persona distinta del Padre, pues se hace hombre y el Padre no; es verdadero Dios; es, finalmente, consubstancial al Padre; pues no existe más que un solo verdadero Dios, el Dios de Abrahán, de Isaac y de Jacob, el que apareció á los Patriarcas; si, pues, este fué el Hijo, el Hijo es no solo verdadero, sino el único Dios, y la distinción entre él y el Padre no puede ser de esencia ó substancia.

Entre los Padres Apostólicos anteriores á San Justino, citaremos en primer lugar á Hermas, á quien San Jerónimo en sus *Escritores eclesiásticos*, coloca el primero después de los Apóstoles [2]; el cual en su *Pastor*, libro que en algunas iglesias fué tenido en cierta época como canónico, después de sentar como fundamento de toda la doctrina cristiana la creencia « en un solo Dios, que hizo de la nada todas las cosas », en el lib. III, semej. 5ª, dice del Hijo: « ¿Por qué el Hijo de Dios es puesto en esta semejanza en lugar servil? » Y Pastor responde: « Oye; no es puesto el Hijo de Dios en condición servil, sino en gran poder é imperio ». Y en la semejanza 9ª explica esta alteza de dignidad del Hijo diciendo: « El Hijo de Dios es anterior á *toda criatura*, de tal modo, que se halló

(1) *Ibid.* n. 126 y 128.

(2) Hier., *De vir. ill.* 10.

presente como consejero del Padre para sacar de la nada las criaturas » ([1]). Según Hermas, el Hijo no es criatura, sino Criador; y pues el Criador es verdadero Dios, y este es único, es claro que el Hijo es Dios verdadero y consubstancial al Padre ([2]). La distinción real de personas está expresada, tanto en las nociones mismas de Hijo y Padre, como en los oficios distintos, aunque todos divinos, que se atribuyen á ambos.

Sigue á Hermas San Clemente Romano, discípulo de los Apóstoles y que ocupó la Sede Pontificia después de San Anacleto. Si se atiende á la antigüedad, sus escritos son más antiguos que los de Hermas. En su Epístola primera á los corintios: 1° llama á Jesucristo Hijo de Dios y cetro de su majestad; 2° llámale *el Señor* (ὁ Κύριος); 3° colócale al igual con el Padre por la reverencia y glorificación que le debe toda criatura; pues emplea indistintamente las fórmulas do-

([1]) El tratado intitulado *Pastor* se halla en Migne, P. G. tom. II, col. 891 á 1024. Divídese en tres libros: 1° Visiones. 2° Mandatos. 3° Semejanzas. Cada una de estas divisiones mayores consta á su vez de capítulos.

([2]) Podría objetarse que Hermas llama al Hijo anterior á toda criatura, de la misma manera que Teófilo atribuye esa propriedad al Λόγος προφορικός que no es eterno. Pero desaparece la dificultad cuando Hermas añade que fué *consejero de Dios* para sacar de la nada *las criaturas* siendo *anterior* á *todas* ellas. Si es anterior á *toda* criatura, ¿cómo puede ser criatura? Y si es *consejero* de Dios para efectuar la creación, también es anterior al Λόγος προφορικός, pues este representa una emisión externa del Λόγος ἐνδιάθετος, que se considera como parte de la creación misma, y es efecto de las deliberaciones con el Λόγος ἐνδιάθετος. Recuérdese lo dicho sobre Teófilo, y véase lo que diremos sobre Tertuliano.

xológicas: « *Dios* á *quien* sea *gloria* y alabanza por los siglos de los siglos » y « *Jesucristo* á quien sea », etc. ([1]); 4° finalmente, llama á Cristo, sirviéndose de palabras de San Pablo, « esplendor de la majestad de Dios, tanto mayor que los ángeles cuanto le cupo en suerte nombre más excelente ». He aquí la justificación de cada uno de los miembros: 1° Cap. 7, 4; 2° 24, 1; 40, 1; 42, 1; 46, 7; 49, 2; 3° 32, 4; 4° 36, 1. Claro está que haciendo suyas Clemente las expresiones de San Pablo, hace también suyo su sentido; y S. Pablo en el texto citado enuncia la divinidad consubstancial de Cristo. También Clemente enuncia explícitamente del Hijo la distinción personal, la divinidad, y la consubstancialidad; pues no admite pluralidad de dioses.

San Ignacio mártir, discípulo de San Juan, en su Epístola á los efesios se expresa así: « Un solo médico hay carnal y espiritual, *creado é increado, Dios en carne*..... de María y de Dios » ([2]). Y más adelante: « Jesucristo, *nuestro Dios*, fué llevado en el vientre por María » ([3]). En la Epístola á los romanos: « El mismo Dios nuestro, Jesucristo » ([4]).

Citaremos, finalmente, el testimonio de San Policarpo, el cual, aunque fué martirizado después del año de 160, ([5]) alcanzó esa época por haber llegado,

([1]) Clem. Rom. Migne, P. G., tomo I.

([2]) *Ad Ephes.*, cap. 7.

([3]) *Ibid.* cap. 18.

([4]) *Ad Rom.* cap. 3.

([5]) Harnack, *Chron. der altchristl. Litter.* I, 721 et saepius señala al martirio de S. Policarpo el año 155; Journel, *Enchir. patrist.* p. 29 el de 156 ó 157; pero es más común la opinión que

como dice su discípulo S. Ireneo, á una edad muy avanzada; pero fué discípulo de San Juan como San Ignacio mártir. De San Policarpo cita Eusebio la oración que pronunció al morir en el suplicio; en ella se contiene la confesión de la Trinidad. Después de llamar á Jesucristo Hijo de Dios y distinguirle de las criaturas, concluye su oración dirigiéndose á Dios con esta cláusula doxológica: « Por todo lo cual te alabo, te bendigo y te glorifico, por el Pontífice *sempiterno Jesucristo,* tu ungido Hijo, por el cual y *á una con él* sea siempre gloria á tí en el Espíritu santo ahora y por los siglos de los siglos » (1). Ignacio y Policarpo como los demás Padres, de tal modo distinguen la persona del Hijo de la del Padre, que le llaman *eterno,* le ponen al igual con él como digno de la misma alabanza por parte de los hombres; finalmente le llaman *Dios;* y no como quiera, sino el Dios *único,* el Dios *nuestro.*

No es nuestro ánimo querer decir que en todos y cada uno de los testimonios citados, tomados aisladamente se hallan enunciadas la divinidad y consubstan-

---

retrasa esa fecha. Para el valor de nuestro argumento, lejos de ser una dificultad la cronología de Harnack, es al contrario; pues con respecto á la edad de S. Policarpo al morir no puede caber duda; como que la declara él mismo ante el juez en su interrogatorio: era lo menos de 86 años. Si murió el año 155 ó 156 debe colocarse su nacimiento lo más tarde el año 70. La diferencia depende del modo de entender las palabras de S. Policarpo; pero en la fecha del nacimiento convienen todos.

(1) En Eusebio, *Hist. Ecles.* lib. IV, cap. 15.

cialidad del Hijo con igual expresión: pero siendo v. gr. San Ignacio y San Policarpo no solo de la misma época, sino de la misma provincia, de la misma escuela, del mismo reducido círculo que bebió la fe de los mismos maestros San Pablo y S. Juan, no es lógico atribuir á idénticas expresiones en estos Padres diverso sentido del de sus maestros y condiscípulos.

De los escritores apostólicos hablaremos más adelante.

XIV. — Entre Nicea y la edad apostólica; la fe de la plebe cristiana

Pero no solo en los libros de los Doctores aparece con perfecta claridad y distinción la fe en la divinidad de Cristo y la Trinidad: descríbese igualmente en la plebe cristiana, como consta por las Actas auténticas de los Mártires cuando eran presentados ante los tribunales é interrogados por los jueces, sobre su fe religiosa.

A ese interrogatorio ellos responden que creen y confiesan un *solo Dios*, que es *Padre, Hijo* y *Espíritu santo*, y cuando hablan de un solo Criador del universo y de su Hijo Jesucristo, preguntados si este Jesucristo es otro Dios distinto del Dios Criador, responden que no existe más que un solo Dios, fuera del cual no hay otro. Esta confesión aparece constantemente la misma en diversas iglesias, y por esta fe los Mártires sufren gozosos los tormentos y la muerte.

Ya hemos visto la confesión de San Policarpo en

Esmirna, y cómo hace profesión de creer en un solo Dios, á quien con el Hijo sea gloria por siempre.

Pocos años más tarde, San Epipodio hace esta confesión: « Confieso que Cristo es Dios con el Padre, y que es cosa muy digna que yo vuelva mi alma á Él que es mi Criador y Redentor ».

Ya á fines del siglo I y principios del II los cristianos adoran á Cristo como verdadero *Dios* reconociendo en él la divinidad en el sentido estricto de la expresión. Plinio el Menor escribe á Trajano que « los cristianos solían reunirse en ciertos días... y cantar juntos á coro un himno á Cristo *como á Dios* ».

En el siglo III San Pionio sostiene en Esmirna con el juez Polemón el siguiente diálogo: Polemón dijo: « ¿ Qué Dios adoras? » — Respondió Pionio: « Al Dios omnipotente que hizo el cielo y la tierra..., á quien hemos conocido por su *Verbo Jesucristo* » — Después de esto, estando cerca Asclepiades, díjole Polemón: « ¿ Qué Dios adoras? » — Respondió Asclepiades: « A Cristo ». — Polemón: « Pues qué, ¿ éste es otro (Dios)? » — Respondió: « No, *sino el mismo á quien aquellos han confesado poco antes* ». — Dijeron de nuevo los jueces: « ¿ Qué Dios adoráis? » — Respondió Pionio: « *A ese que hizo el cielo y lo adornó de astros y que fundó la tierra...* » — Entonces dícenle los jueces: « ¿ Hablas de aquel que fué crucificado? » — Respondió Pionio: « Hablo de *aquel á quien envió el Padre* por la salud del mundo ». — El Dios omnipotente y Cristo, el Criador de cielo y tierra y el crucificado por la salud del mundo no son en opinión de estos confesores, dos dioses, sino uno solo y único Dios.

Al principio del siglo IV San Vicente Levita hace su confesión ante el juez, en Valencia de España, en estos términos: « Adoro al Padre, al Hijo y al Espíritu santo; adoro á la Santa Trinidad, fuera de la cual no hay Dios..., y ahora me sacrifico á Cristo Dios. Adoro la *Trinidad inseparable*, la cual es *Unidad de deidad*... Me sacrifico é inmolo al Padre, al Hijo y al Espíritu santo ». — La Trinidad que Vicente confiesa, formada por el Padre, el Hijo y el Espíritu santo, *no multiplica* la naturaleza divina; es una sola deidad, es *Unidad de deidad*.

San Euplo en Catania: « Señor Dios omnipotente Jesucristo... te doy gracias, Señor Jesucristo..., ofrézcote mi sacrificio á tí, que con el Padre y el Espíritu santo vives y reinas por los siglos de los siglos ».

San Taraco en Cilicia: Taraco dijo: « Yo sirvo y ofrezco sacrificio á *mi Dios*... Deseo confiar más y más en el nombre de Dios y de su Cristo ». — Máximo (presidente) dijo: « Injusto y maldito ¿ cómo sirves á dos dioses? » — Taraco dijo: « Yo confieso por Dios al que de verdad lo es ». (ἐγὼ θεὸν ὁμολογῶ, τὸν ὄντως ὄντα). — Díjole Máximo: « Ahora poco acabas de confesar que cierto Cristo es Dios » (καὶ χριστὸν τίνα ἔφης εἶναι θεόν). — Respondió Taraco: « Y es verdad, porque es Hijo de Dios, esperanza de los cristianos, por quien padecemos » [1]. Si Taraco reco-

[1] Todos estos testimonios de los mártires pueden verse en FRANZELIN, *De Deo Trino*, thes. 10, n. 3. Franzelin á su vez los tomó de WITASSE, *De Trinit.* Quaest. IV. Sect. IV (Migne, *Cursus Theol.* t. 8, p. 319).

noce por Dios *al* que lo es de verdad, es decir, al *único* Dios verdadero, y Cristo es Dios, es evidente que la persona de Cristo posee la divinidad *única* y es consubstancial al Padre.

Si se comparan estas confesiones con la doctrina que hemos visto enseñada y profesada por los Doctores y Jefes de la Iglesia durante la misma época, hallamos la más completa conformidad, y la Iglesia discente y docente están unánimes en confesar la distinción personal del Hijo con respecto al Padre, su divinidad, y la consubstancialidad de ambos en la unidad de substancia numéricamente idéntica é indivisible.

Examinada, pues, la tradición de la Iglesia cristiana desde los tiempos que precedieron inmediatamente al Concilio de Nicea hasta los Apóstoles, vemos en toda la serie de los edades que corren entre los dos extremos, profesada idéntica doctrina, llegando sin solución de continuidad en la confesión de la misma hasta la predicación apostólica, y de ésta á su fuente inmediata, la enseñanza directa de Jesucristo. El dogma de la divinidad de Jesucristo ha sido la verdad fundamental profesada invariablemente desde los primeros orígenes de la Iglesia. ¿ Dónde está aquí la incertidumbre, dónde la duda, dónde el desconocimiento de los artículos de la Trinidad, la divinidad de Jesucristo y la Encarnación? ¿ Cuántos hay en nuestra edad, que tanto presume de docta, que sepan expresar con tal distinción y lucidez esos artículos?

PARTE TERCERA

Fórmulas ambiguas

I. — S. Basilio

Pero ¡ costó tanto, aun después del Concilio de Nicea, formular los dogmas de la Trinidad y la Encarnación, la divinidad del Hijo y la del Espíritu santo ! Todo un San Basilio no osa por mucho tiempo defender la divinidad y consubstancialidad del Espíritu santo. Las confusas fórmulas que por largo tiempo emplearon los Doctores más ilustres, hasta que San Hilario, San Agustín y, por último, San León, acabaron de precisarlas, muestran bien cuán poco distinta era, aun para estos Doctores, la fe en misterios, más para venerados en silencio, que para formulados en proposiciones dialécticas.

He aquí cuatro afirmaciones proferidas seguramente con la mayor buena fe del mundo; pero que, si no se explican, envuelven deplorables equivocaciones. Vamos por partes : costó mucho precisar en fórmulas ó enunciados netos y de sentido claro, los grandes dogmas de la Trinidad, Encarnación y divinidad, tanto del Hijo como del Espíritu santo, aun después del Concilio de Nicea. Para juzgar con acierto esta afirmación es menester distinguir primero entre

formularios colectivos, es decir, símbolos; y fórmulas especiales, aisladas, para expresar un dogma determinado. Además, entre las fórmulas aisladas las hay de aquellas que podemos llamar *técnicas,* ó también fórmulas comunes; y todavía en las primeras, puédese distinguir entre aquellas que podríamos llamar *lapidarias* ó *escultóricas* destinadas á expresar el dogma en los formularios populares ó símbolos; v. gr., el término ὁμοούσιον; y fórmulas simplemente expresivas del dogma, bien que con perfecta precisión científica. Del Símbolo ó Símbolos de fe trataremos en especial más adelante; por ahora nos ceñiremos á las fórmulas aisladas. Teniendo presente la diferencia que en el hombre existe entre la concepción mental de una verdad y su expresión oral mediante el lenguaje, y la dificultad que á veces encuentran hasta los sabios en dar expresión adecuada á su pensamiento, á nadie puede llamar la atención que, aun existiendo claridad y precisión en la idea, no se acierte desde luego con una fórmula de lenguaje oral ó escrito que represente con exactitud el concepto de la mente, sobre todo tratándose de verdades abstrusas y mucho más de misterios. Es, pues, natural que los Doctores cristianos tardaran en dar con fórmulas adecuadas para expresar con precisión, por ejemplo, la distinción de las personas divinas en la unidad de esencia, la distinción de naturalezas en Cristo sin perjuicio de su unidad personal; su personalidad única divina, no obstante la presencia de una verdadera naturaleza humana.

Menos extraño es todavía que en un tiempo en el cual la especulación sutil y capciosa del cristiano per-

vertido no había aún tomado como blanco de sus cavilaciones un artículo determinado, se emplearan en ocasiones modos de hablar tal vez incorrectos y que no previnieran de antemano todas la sutilezas sectarias.

Pero de ningún modo se sigue de todo esto que en los tres primeros siglos no se hubiera llegado, no solo á la concepción exacta de los dogmas citados, sino también á su perfecta expresión oral y escrita en fórmulas que nada absolutamente dejan que desear en claridad y distinción. Nos remitimos con entera confianza á las expresiones que hemos citado, tomadas de los escritos de ambos Dionisios, Orígenes, Tertuliano, San Ireneo, Clemente Alejandrino, Minucio Félix, San Justino, Teófilo antioqueno, etc.; ¡Que al lado de esas fórmulas ó expresiones ocurren otras incorrectas! Pero es una crítica desacertada y poco prudente tomar lo obscuro, secundario, indirecto por norma de lo claro, principal y directo, tratándose de verdades que por la obscuridad inherente al argumento, son susceptibles de variedad de aspectos y relaciones múltiples que nadie está obligado ni puede tener presentes y mucho menos prever. Pues esto, y nada más que esto, ocurre, al menos, por regla general, con las objeciones tomadas de ciertas expresiones que luego analizaremos.

Hasta ahora no hemos hablado de las fórmulas á que dimos el nombre de *lapidarias*, esto es, no como quiera precisas y aun técnicas, sino consagradas ó á formar parte de los Símbolos, ó á precisar un concepto teológico cuya expresión adecuada ha sido ob-

jeto de prolongado examen á causa del interés excepcional que podía existir por extirpar radicalmente un error sutil y de transcendencia. Tratándose de éstas, crece sobre manera la dificultad que en general encontraban los Doctores cristianos en la expresión adecuada del dogma. La historia del Concilio de Nicea nos ofrece un ejemplo curioso y muy instructivo en este punto. Según refiere San Atanasio en su Epístola sobre los Decretos de Nicea, buscábase en el Concilio una fórmula concisa que en sí sola encerrase simultáneamente todas las excelencias de Cristo *Dios* y excluyese todos los subterfugios de los arrianos, pudiendo así pasar al Símbolo como expresión sumaria y pregnante de la fe católica. Ensayáronse varias, pero que no llenaban ese conjunto de requisitos, hasta que, por fin, se propuso la voz ὁμοούσιον, que los satisfacía plenamente. Pero nótese bien que no se trataba simplemente de la expresión clara y distinta de la fe católica: esta expresión era sumamente fácil, mediante el empleo de enunciados que expresaran por partes la integridad del dogma; queríase condensar en una sola palabra la totalidad de una doctrina abstrusa en sí misma y compleja en sus elementos. Hechas esta aclaraciones, concedemos que, en efecto, se tardó mucho en llegar á esta última clase de fórmulas; pero negamos rotundamente que solas ellas expresen el dogma con claridad y precisión científica.

¡ Todo un San Basilio no osa defender por mucho tiempo la divinidad del Espíritu santo! — ¿Qué hay de verdad en este aserto? Lo siguiente: en la época de la controversia macedoniana « afanábanse estos secta-

rios, escribe San Gregorio Nazianceno, por coger clara y desnuda de boca de San Basilio la denominación de *Dios* aplicada al Espíritu santo para arrojar al Santo de la ciudad con su lengua misma teológica y ocupar ellos la Iglesia haciéndola baluarte de su maldad talando después desde allí todo lo que restaba. Pero él empleando otras voces y testimonios manifiestos tomados de la Escritura, los cuales *tenían la misma fuerza,* apretaba de tal modo á los adversarios, que no podían hacerle resistencia viéndose estrechados con sus propias voces: tal es el valor y prudencia suma de la elocuencia » (1).

Ocurría además que podían restarse fuerzas á la facción sectaria mediante la reconciliación de muchos que lo deseaban, pero que no se decidían á la abjuración de sus errores, sino á condición de que no se les exigieran ciertas fórmulas concretas. Consultado San Basilio sobre el caso, dió este dictamen: si esos sectarios, en disposiciones relativamente buenas, se prestan á aceptar la fórmula (es decir, el Símbolo) de Nicea, pueden ser reconciliados con sola esa condición. El Símbolo de Nicea que estos macedonianos estaban dispuestos á aceptar, es el mismo que recitamos en la Misa, donde expresamente se confiesa la divinidad del Espíritu santo. « Creo en un solo Dios *Padre*... Y en Jesucristo *Hijo Unigénito* de Dios... Y *en el Espíritu Santo* ». « Que por lo demás, añade San Gregorio, San Basilio reconociese más que nadie como Dios al Espí-

(1) *Oración fún.* de San Basilio por San Gregorio Nazianzeno, Migne P. G. 36, 588.

ritu santo, consta por la intrepidez con que predicó públicamente y respondió en privado á los que le preguntaban » ([1]). Y en efecto ya antes de su episcopado había escrito San Basilio sus libros contra Eunomio en el momento en que este divulgó la herejía macedoniana, que todavía entonces debía estar secreta. Pues bien: en el libro 2º contra Eunomio escribe San Basilio: « Eunomio fué el primero entre los impugnadores de la verdad, que desde la promulgación del Evangelio ha osado proferir sobre el Espíritu santo esta voz (criatura). Porque hasta hoy á nadie hemos oido llamar al Espíritu santo criatura ». ¿Es esto no *atreverse* á defender la divinidad del Espíritu santo por no estar seguro de ella? Juzgue el prudente lector. Trátase simplemente en ambos casos, no de la fe de San Basilio, ni tampoco de su expresión y defensa suficiente contra los sectarios, sino de un proceder económico, en el cual, por prudencia, y en atención á las disposiciones de sus adversarios, se contentaba con la confesión y pruebas de aquel artículo que ciertos macedonianos estaban dispuestos á aceptar y que eran, por otra parte, suficientes, absteniéndose de exigir otras fórmulas y pruebas en las que los herejes, no el Santo Doctor, encontraban dificultad. ¿Y qué otra cosa hacía en esto, sino lo que en todos tiempos han hecho y hoy mismo hacen Doctores de acrisolada ortodoxia, imitando al Apóstol que se hacia « enfermo con los enfermos » y mandaba á los romanos obrar así? « Cum infirmis infirmatur » dice de él San Atanasio respondiendo á los calumniadores del Santo Doctor.

([1]) *Ibid.* 589.

II. — Dionisio de Alejandría y Orígenes

Después de la distinción hecha entre fórmulas lapidarias destinadas á los símbolos de fe y fórmulas suficientes, creemos fácil la solución del problema. No puede negarse, como indicamos antes, que al lado de las fórmulas claras, como las del Concilio de Nicea y posteriores, que hemos visto en ambos Dionisios, Tertuliano, Orígenes, etc., ocurren otras ambiguas, y tal vez aun inexactas. Harémonos cargo de las principales, empezando por San Dionisio Alejandrino:

En una carta que escribió refutando á los sabelianos, se expresa, hablando del Hijo, en estos términos: Dice que « el Hijo de Dios es hechura y criatura de Dios; no es por naturaleza propio, sino ajeno, extraño al Padre según su substancia, como lo es el labrador con respecto á la vid ó el constructor con respecto al navío; porque, siendo criatura, no existía antes de ser hecho ». Por estas expresiones fué acusado ante el Pontífice Romano Dionisio; y más tarde los arrianos se asían de ellas, pretendiendo hallar en el Obispo de Alejandría un autorizado precursor de sus erróneas doctrinas.

San Atanasio se hace cargo de estas objeciones de los arrianos y las refuta, demostrando que Dionisio profirió aquellas expresiones del Hijo en cuanto hombre. La ocasión de proferirlas fué la siguiente: Los sabelianos empezaron á esparcir sus errores en algunos distritos de la jurisdicción de San Dionisio, negando la distinción real entre el Padre y el Hijo, y

atribuyendo al Padre la pasión y todo lo humano que había tenido lugar en Jesucristo. San Dionisio, para disipar este error, propúsose demostrar con claridad la distinción entre el Padre y el Hijo, para lo cual tomó por punto de partida la encarnación. Es evidente, decía Dionisio, que la naturaleza humana de Jesús es realmente distinta del Padre, puesto que es creación suya, efecto suyo, como lo es la nave respecto del constructor y la vid respecto del labrador. Mas como la humanidad de Jesús no existía sola, sino que subsistía en una persona, constituyendo un hombre subsistente; y en el Evangelio, no solo la humanidad, sino el hombre como subsistente, es llamado *Hijo de Dios*, es preciso admitir en Jesús *una persona* realmente distinta del Padre. Esto pretendía concluir San Dionisio; y como cuanto más marcada fuera la distinción entre la humanidad de Jesucristo y el Padre, tanto más clara aparecía la distinción consiguiente entre la *persona misma* de Jesús y el Padre, por esta razón insistía S. Dionisio en la distinción de la humanidad respecto del Padre llamándola efecto, hechura, criatura del Padre, como lo es en realidad. San Dionisio, sin embargo, no pretendía detenerse aquí; sino, una vez bien fundada la distinción de las personas, pasar más adelante, demostrando que la persona que sustentaba aquella humanidad no era humana; que aquel hombre no era solo hombre, sino Dios, pues en sus obras milagrosas, ejecutadas con poder propio, demostraba encerrar en sí la naturaleza divina; con lo cual quedaba finalmente comprobada la distinción real de las personas en la unidad de esencia divina. En aquellas expresiones, por

tanto, no hablaba Dionisio de Jesús como *Dios*, sino como *hombre*. Para proceder con este orden en su demostración, hallaba un ejemplo en los Apóstoles, los cuales, atendida la disposición de ánimo de los judíos, primero trataron de sentar la distinción real de Jesucristo como hombre, con respecto á Dios, diciendo que Dios había constituído á Jesús Mesías, que le había hecho su Hijo, que le había resucitado de entre los muertos, etc... Una vez establecida la distinción, si después demostraba que aquel hombre no era puro hombre, sino verdadero Dios, quedaba perfectamente demostrado el misterio de la divinidad de Jesucristo y los de la Encarnación y la *Trinidad* de Dios ([1]).

En otras ocasiones parece haberse servido S. Dionisio de aquellas comparaciones de la vid y la nave respecto del labrador y del constructor, aplicándolas al Hijo también en cuanto Dios, para indicar la distinción entre el Padre y el Hijo y la relación de procedencia que une al segundo con el primero, pero no extendiendo la semejanza al *modo* de dicha procedencia. De la mente del santo Doctor en los pasajes citados

([1]) Este método de empezar por lo menos difícil de la doctrina cristiana y pasar después á los artículos más difíciles, no proponiendo inmediatamente á los candidatos al cristianismo la divinidad de Jesucristo, sino sólo después de preparado el catecúmeno y cuando por grados previos habia llegado á ser capaz de ese dogma, lo consigna Orígenes, *cont. Cels.*, lib. 6, n. 10. Pero adviértase que no se admitía al bautismo hasta después de terminada toda la catequesis y cuando ya el catecúmeno había entendido los misterios principales de Trinidad y Encarnación ¿ Y qué extraño sucediera así cuando ya en la edad apostólica se practicaba lo mismo ?

consta por las explicaciones que él mismo dió en tratados posteriores, protestando que su intención era la que hemos dicho y haciendo declaraciones tan precisas como vimos más arriba ([1]).

También Orígenes, maestro de S. Dionisio, ofrece pasajes que á primera vista no se prestan fácilmente á interpretación ortodoxa. En la antigüedad juzgaron ya severamente á Orígenes algunos Padres, como S. Jerónimo y S. Epifanio; otros, por el contrario, defendieron su ortodoxia ([2]); y ya vimos cómo S. Atanasio, poco posterior al gran Doctor, alega su testimonio en favor de la eternidad y consubstancialidad del Verbo contra los arrianos, advirtiendo que aunque Orígenes pone en boca de otros expresiones erróneas, personalmente, sin embargo, él profesó la doctrina ortodoxa. Entre los modernos le juzga también con severidad Petavio, el cual insiste principalmente en algunos pasajes de los tomos ó libros I y II de Orígenes sobre S. Juan. Del libro ó tomo I toma Petavio la dificultad siguiente: Interpretando Orígenes la sentencia *in principio erat Verbum*, é indagando si Cristo es principio y de qué manera, enseña que lo es en cuanto sabiduría del Padre, creada por él, como lo colige del cap. 8 de los Proverbios; pero que no es principio en cuanto vida ó *lo restante* que *en sí contiene el Verbo además de la sabiduría.* Porque, prosigue Petavio, según Orígenes en el Verbo ó Hijo de

([1]) Véase á S. Atanasio, *De sententia Dionysii.*

([2]) Nos referimos, como es claro, al punto concreto de la Trinidad y divinidad de Jesucristo.

Dios existen muchas propiedades y distintas; de modo que no es simple como el Padre: « Dios (Padre), dice Orígenes, es uno y *simple;* pero nuestro Salvador es *múltiple* por los muchos oficios que le convienen, pues Dios le constituyó propiciacion y primicias de todo lo criado » (y esta última propiedad exige que el Verbo contenga y encierre en sí las diferentes propiedades de los seres contenidos en la creación de que es ejemplar) [1].

Ni puede replicarse, dice Petavio, que estas expresiones de Orígenes deben entenderse del Verbo encarnado y en cuanto hombre; porque poco antes escribe que el Verbo mismo, en su ser de tal, es *criado, múltiple y dotado de cualidades diversas*, pues afirma que en el Verbo es *hecha* ó *criada* la vida y la sabiduría. La vida, porque « al afirmar S. Juan, dice Orígenes, que *lo producido en el Verbo era la vida*, da á entender que la *vida fué hecha* ó producida *en el Verbo* ». La sabiduría porque « al crear, por decirlo así, Dios la sabiduría animada » (κτίσας, ἵν' οὕτως εἴπω, ἔμψυχον σοφίαν ὁ θεός), le remitió el cuidado de que de las figuras y especies que en sí mismo poseía, diera á los seres y á la materia la subsistencia y formas propias.

Añade además Orígenes que el Hijo de Dios « no es *principio* según todas sus propiedades, y que no

[1] La sentencia encerrada en el paréntesis explica la razón por qué siendo el Verbo *primicias* de la Creación debe ser múltiple; esta razón se halla en que Orígenes hace consistir esas primicias en ciertas como semillas de las perfecciones que hay en los seres creados, según se ve por el pasaje que á continuación alegamos.

puede serlo en cuanto es vida: únicamente lo es en cuanto *sabiduría*; de modo que puede uno atreverse á decir que la *sabiduría* es el nombre más antiguo de cuantos convienen al Verbo» [1].

Antes de pasar adelante en la exposición de las objeciones de Petavio, examinemos la que va propuesta. Si las expresiones de Orígenes hubieran de entenderse del Verbo en su ser substancial y primario, es cierto que Orígenes no podría ser juzgado como ortodoxo; pero el gran Doctor de Alejandría no atribuye aquellas propiedades á la substancia primordial del Verbo. En la doctrina de Orígenes deben distinguirse en el Verbo dos momentos ó fases: 1ª, su substancia ó existencia primordial; 2ª, su manifestación externa. En el primer momento ó fase el Verbo es, según Orígenes, eterno, increado, verdadero Dios y consubstancial al Padre, como se ve, ya por el pasaje de S. Atanasio contra los arrianos, que arriba citamos, y lo trae también Petavio para probar que Orígenes *interdum recte scripsit*, ya también por lo que dice al explicar las palabras: *El Verbo estaba en Dios y el Verbo era Dios*; pues en este último pasaje afirma explícitamente del Verbo las cuatro propiedades que hemos dicho, como lo veremos más abajo.

En el segundo momento, ó sea en la manifestación externa distingue todavía Orígenes dos modos: el de su manifestación como *principio* de la creación, y el de la manifestación por la encarnación. En el primer modo ó grado de este segundo momento, Dios, según

(1) Petavio, *De Trinit.*, lib. 1, cap. 4, § 4.

Orígenes, *crea,* ó produce [1] la sabiduría animada (τὴν ἔμψυχον σοφίαν) para que sea *principio* (ἀρχή) inmediato de la creación externa.

Esta sabiduría animada, según su entidad primordial, fundamental, es el mismo Verbo divino, eterno y *consubstancial al Padre,* que es el término de la generación eterna; pero en el momento de criar Dios al mundo, á esta entidad se añade, á nuestro modo de entender, una relación, *la de causa ejemplar* de la creación externa. Esta entidad relativa no es más que la idea arquetipa de la creación, conjunto de las ideas particulares de cada ser, y existe en Dios como artífice del universo. Esta idea ejemplar es llamada por Orígenes *sabiduría* y *sabiduría animada.* Esa idea como reguladora de la omnipotencia de Dios en la producción del universo externo, es *principio a quo* y *principio operante* [2].

En la idea arquetipa ó sabiduría distingue todavía Orígenes tres categorías ó grados: la primera categoría es la razón arquetipa de los seres en general; la segunda la de los seres racionales; la tercera la de la vida y la luz. La tercera es una contracción de la segunda, y ésta una contracción de la primera. La sabiduría, considerada bajo el primer aspecto, retiene el nombre de

(1) Aun respecto de esta entidad relativa, no dice Orígenes en absoluto que Dios la produce ó crea, sino mitiga la expresión con aquella frase atenuante: *por decirlo así,* dando á entender que no interviene verdadera creación ó producción de nuevo ser.

(2) τὸ ὑφ'οὗ, ὅπερ ἔστι ποιοῦν = illud a quo, quod est operans. Tomo 1, *in Ioann.,* número 22.

Sabiduría; considerada bajo el segundo, constituye al *Verbo* como *Verbo:* por esa razón el Verbo es creado en la sabiduría, y la sabiduría es *más antigua* que el Verbo; y por eso también el Verbo no es principio de *todos* los seres en cuanto Verbo, sino en cuanto Sabiduría. Considerada bajo el tercero, constituye la vida en el Verbo, principio de una vida especial que por el Verbo alcanza á los hombres. Pero la Sabiduría, considerada bajo estos tres aspectos, no es más que la entidad relativa que sobreviene á la entidad primordial y fundamental del Verbo divino, eterno y consubstancial, por la relación de *Creador* que Dios adquiere cuando produce el universo.

El pensamiento de Orígenes sobre el Verbo es el mismo que se observa expresado en Teófilo de Antioquía, S. Justino, Tertuliano, y era común en aquella época. Admitían estos Doctores que aquellos *dixit Deus* de la creación genesíaca representan una acción de Dios, cuyo término es doble; el uno es *extrínseco*, que es el universo exterior; el otro anterior al término extrínseco, es immanente en Dios, y consta de tres elementos: 1º la idea ejemplar ordenada ya á la producción actual é inmediata del universo; 2º el imperio de la voluntad divina; 3º el subsiguiente ejercicio activo de la omnipotencia.

Conforme en todo á lo expuesto es la doctrina que sobre Cristo expone en el libro 1 de *Principiis*, cap. 2. Dice así: « Propter quod nos *semper* Deum Patrem novimus Unigeniti Filii sui, *ex ipso quidem nati, et quod est, ab ipso trahentis*, sine ullo tamen initio, non solum eo quod aliquibus temporum spatiis distingui potest,

sed ne illo quidem quod *sola apud semetipsam mens intueri solet*, et nudo, ut ita dicam, intellectu atque animo conspicari. *Extra omne ergo, quod vel dici vel intelligi potest initium, generatam credendum est sapientiam* ». Compárense estas expresiones con las que emplea en el tomo II, *in Ioann.*, número 2, y se verá ser idénticas. Allí dice que el Hijo *aspira, atrae ó extrae* á su persona la deidad del *Padre*; es decir, que tiene el ser de Hijo porque *aspira* ó *sorbe* del Padre el ser que tiene; aquí dice que *deriva* del Padre el ser mismo de que consta, y lo deriva naciendo de él. Este segundo pasaje declara el sentido del primero; en ambos, pero sobre todo en el segundo, se expone con la mayor lucidez posible la consubstancialidad del Verbo con el Padre. He aquí expresada también con toda precisión la doctrina que expusimos arriba, á saber; que en opinión de Orígenes *la Sabiduría* no se diferencia *del Hijo* en el ser substancial, que es idéntico en ambos; y sólo expresa un *modo* ó relación del Hijo á la creación externa. Puede también verse, si se quiere, el libro VI contra Celso, números 60, 68 y 69 (1).

III. — Teófilo de Antioquía y San Justino

Pasemos á Teófilo de Antioquía y San Justino, si bien, resuelta la dificultad relativa á Orígenes, apenas puede llamarse tal la que resta con respecto á ellos:

(1) Véase la nota sobre Orígenes en el Apéndice.

De Teófilo creemos haber dicho lo suficiente al exponer su testimonio en favor de la doctrina ortodoxa. Solo queremos inculcar lo que allí indicamos, á saber: que San Teófilo, como Orígenes, pone dos momentos ó fases en el Verbo: el primero el de su existencia *en el Padre:* ésta es eterna, no sólo en duración sino en concepto: el Padre y el Hijo son nociones correlativas, y no puede concebirse el uno sin el otro; el Verbo es una persona *entrañada* en el Padre: ¿cómo puede ser criatura? ¿cómo puede dejar de ser consubstancial á él? En el segundo momento ó fase, el Verbo se pone en contacto con la creación mediante una acción del Padre terminada al mismo Verbo, y que es llamada por Teófilo *generación* (1). Pero, prescindiendo de la propiedad ó impropiedad de tal denominación, es cierto que para Teófilo no es ésta la generación propiamente tal, pues la acción de que habla recae sobre el Verbo ya constituído en su ser primordial, siendo así que la generación propiamente tal es el principio de la constitución del Verbo según ese ser primario.

(1) Recuérdense los dos pasajes de S. Teófilo, libro II *ad Autol.*, números 10 y 22. En ambos distingue con claridad el estado primordial del Verbo antes del decreto de la creación, en el cual el Verbo estaba *entrañado* en las *entrañas* y el *corazón* de Dios, siendo Dios como el Padre (ϑεὸς οὖν ὢν ὁ Λόγος), y consejero del mismo, del estado que adquiere después y en fuerza del decreto de la creación. Cuando quiso Dios crear lo que había decretado, engendró á este Verbo prolaticio. Al Verbo, según el primer estado, llama Λόγον ἐνδιάϑετον ἐν τοῖς ἰδίοις σπλαγχνοῖς.... ἐν τῇ χαρδία; según el segundo, llámale Λόγον προφορικόν.

Por lo que toca á San Justino, la dificultad se reduce á un solo punto. Queriendo demostrar á Trifón la distinción personal entre el θεὸς πάντων = Dios del universo, y el θεὸς Υἱός que apareció á Abraham, Isaac, Jacob y Moisés, da Justino esta razón: Es imposible que el que apareció en esas ocasiones fuera el Dios de todas las cosas, el Padre; porque éste es incircunscriptible á lugar; y el que aparecía estaba circunscrito á los lugares donde aparecía. De donde deducen los racionalistas, muchos protestantes, y aun Petavio: luego, según San Justino, el Hijo no es verdadero Dios, no posee la divinidad propiamente tal, no es consubstancial al Padre; porque si lo fuera, la misma dificultad habría en el Hijo para poder ser circunscrito á lugar determinado.

Pero la conclusión que se saca de la razón que da San Justino, se funda en el falso supuesto de que el motivo de no poder admitirse que el Padre esté circunscrito á lugar y de que lo pueda estar el Hijo, sea para S. Justino precisamente el ser substancial de uno y otro; la solución de la dificultad y su verdadera intención la declara San Justino cuando, hablando del Verbo dice que, entre otros nombres propios suyos uno es el de Ἄγγελος, Ángel ó Enviado del Padre (1), nombre que expresa el oficio del Hijo de recibir y desempeñar misiones del Padre; pero estas misiones las extiende San Justino no á sola la encarnación, sino también á otras comunicaciones cualesquiera de la divinidad y sobre todo á las teofanías del Antiguo Testamento. A este

(1) *Diál.* núm. 56 y, sobre todo, núm. 69.

oficio de Ángel debe corresponder, necesariamente, el empleo de símbolos ó medios sensibles por los cuales se circunscribe la presencia particular del Enviado, de un modo también sensible, en el lugar donde ha de desempeñar su oficio. Por consiguiente, el Hijo, *por ser Hijo y Enviado del Padre*, lleva vinculada á su persona, aunque no por razón de su ser substancial, una relación á símbolos sensibles, mediante los cuales se hace sensiblemente presente en los lugares donde ha de desempeñar su misión. Por el contrario, el Padre, como no es ni puede ser enviado de nadie, queda reducido á la condición de su ser substancial, y por consiguiente, es incircunscriptible á lugar.

La idea de concebir al Hijo, aun en su divinidad, como el encargado de desempeñar todas las comunicaciones de la divinidad con los seres creados, y de atribuirle por esta razón una relación particular á símbolos sensibles, mediante los cuales se haga perceptible esta comunicación y la presencia del Hijo allí donde ha de desempeñar una misión del Padre, aparece en muchos de los escritores eclesiásticos de los siglos II y III, y es una teoría ideada por ellos para explicar las comunicaciones divinas de que habla la Escritura, sin chocar con las ideas filosóficas entonces reinantes, cuales eran, sobre todo, las platónicas.

Trátase de una pura teoría, que podrá ser errónea, pero ningún hombre reflexivo puede tacharla ni de absurda, ni de ridícula, ni de crasa ó vulgar; por el contrario, estudiándola con atención se ve que no es inferior á otras que en diferentes épocas han excogitado los filósofos más ilustres para resolver el problema,

siempre difícil, de la comunicación entre Dios y el mundo.

Dos problemas principalmente preocupan á estos primeros Doctores sobre las relaciones de Dios con el mundo; el primero puramente bíblico, sobre las teofanías; el segundo cosmológico, ó mejor, mixto, sobre la creación primordial. Observaban que la Escritura propone la creación del universo como *efecto* de la *palabra* de Dios. Así la propone el Salmo cuando canta que Dios *dixit et facta sunt,* y no menos el Génesis cuando á cada una de las obras parciales de los días genesíacos hace preceder su correspondiente mandato ó *palabra de Dios:* « Dixit Deus: Fiat lux et facta est lux.... Dixit quoque Deus: Fiat firmamentum... » etc., y así en cada una de las producciones parciales. Observaban además que en los sapienciales se habla de una hipóstasis que es llamada Sabiduría del Padre, su Λόγος ó Verbo, su Palabra; y veían consignado que esta Palabra había sido el *principio* de los caminos de Dios, la primogénita sobre todas las criaturas. De la comparación de los pasajes citados del Génesis, donde se refiere la historia de la creación, con los de los libros sapienciales, sobre todo con el de los Proverbios, 8, 22 y siguientes, dedujeron, ayudados quizá en parte por los axiomas platónicos [1], que aquellas expresiones: « Dixit Deus: Fiat lux, et facta est lux », etc., significan, no una locución puramente accidental, sino una comunicación personal por la cual

[1] Decimos *quizá* porque es muy problemático que los Padres del siglo II y III fueran guiados por las ideas platónicas: directamente, al menos, no parece ser así. La teoría del Logos *inmaterial*, según todas las apariencias, debe su origen aun entre los escritores griegos profanos, al Antiguo Testamento.

Dios se puso en contacto con el mundo exterior, mediante la hipóstasis misma del Verbo, que intervino inmediatamente en todas esas obras como representante del Padre, de un modo análogo al que lo hizo más tarde mediante la encarnación. Como parte, por decirlo así, de ese contacto, ponían la adquisición del ser *relativo* del Verbo á la creación, en calidad de ejemplar de la misma.

Pero como el Evangelio de San Juan, aunque confirmaba la existencia del Verbo hipóstasis divina, le hacía, sin embargo, eterno y consubstancial al Padre, distinguieron en el Verbo dos momentos ó fases: una la de su ser primordial y eterno, divino y consubstancial al Padre; otra la de su relación á la creación del mundo externo.

No es verdad, por consiguiente, en manera alguna que los Padres fueran infieles á la revelación cristiana por salvar las ideas filosóficas.

IV. — Novedades y protestas

De lo expuesto puede inferirse el juicio sobre el tercer aserto, á saber: que cuando empezaron á formularse los dogmas de la Trinidad, lo fueron empleando fórmulas confusas que fueron reputadas como novedad inaudita hasta entonces y suscitaron graves dudas y protestas.

Lo de las fórmulas confusas queda ya explicado: las fórmulas empleadas para la expresión positiva y directa de los dogmas no fueron confusas, sino perfectamente claras y distintas. Lo que hubo fué que al lado de estas fórmulas directas ocurren á

veces, cuando se trata no directamente de los dogmas mismos, sino de puntos enlazados con ellos, expresiones que no se harmonizan desde luego con las primeras; pero ya hemos dado la explicación satisfactoria de este hecho, demostrando lo ilógico é imprudente de tomar de ellas ocasión para afirmar que el dogma fuera desconocido ó mal afirmado ([1]).

Por lo que hace á la *novedad,* la serie toda de testimonios alegados hace ver que la realidad histórica es todo lo contrario, y que lo reputado como *novedad* y novedad escandalosa fueron los errores arrianos. Recuérdense las fuertes expresiones de San Atanasio y de San Alejandro contra Arrio y sus errores: el reto solemne que el primero dirige á Arrio en Nicea, invitándole á que presente en su favor en toda la historia del cristianismo un solo testimonio de Doctores sabios y prudentes, mientras él presenta en favor de la tesis ortodoxa todos los escritores de nota que le han precedido. Dos predecesores célebres reconoce San Atanasio á la causa arriana: Pablo de Samosata y Caifás. Hemos visto que lo mismo se expresa San Agustín. San Alejandro, por su parte, echa en cara á Arrio el disimulo con que ocultaba á los Obispos lejanos la verdadera causa de su excomunión por su Prelado

([1]) Por ejemplo, San Cipriano, al hablar de la Encarnación, y para expresar la unión hipostática, dice que « Dios se *mezcló* con el hombre », ó la divinidad con la humanidad. ¿Quién puede entablar por esto un capítulo de acusación contra San Cipriano como si profesara el error de Eutíques? Sería, más que irreverente ó calumnioso, ridículo.

propio. Si la tesis ortodoxa era nueva, ¿por qué oculta Arrio su error? ¿Y qué decir de las dudas y protestas? Cierto que en Alejandría y Nicea, donde se ventiló la causa arriana, y por centenares de Obispos y Doctores de toda la Iglesia Católica, se levantaron enérgicas protestas y se emplearon durísimos calificativos; pero ¿de parte de quién y contra qué doctrina? ¿Quién fué el que tuvo que escuchar clamores de execración universal como novador y blasfemo? ¿Fué Atanasio ó fué Arrio? ¿Y de quién? ¿Acaso de un reducido número de miembros de la Asamblea, ilusos é ignorantes? ¿No se adhirieron todos á excepción de cinco [1], á las brillantes refutaciones de Alejandro y de Atanasio? ¿No estaba entre éstos el mismo Eusebio de Cesarea?

Resta el último aserto sobre la época en que se supone haberse fijado el dogma en fórmulas adecuadas. Atribúyese el mérito, grande sin duda, de este paso gigantesco en la historia de los dogmas á San Hilario, San Agustín y, sobre todo, á San León.

Pero San León entra en escena cuando estaban ya terminadas las tres grandes controversias, la arriana, la pelagiana y la nestoriana, y después de tenidos los celebérrimos Concilios de Nicea y Éfeso. Tanto es así que á primera vista parece como que la figura de un San León es excesivamente grande enfrente de un Eutiques, más bien sofista vulgar y craso que heresiarca de talla.

[1]) Nómbralos Teodoreto, y fueron: Menofanto de Éfeso, Patrófilo de Scitópolis, Teogomio de Nicea, Teonas de Marmárica, Segundo de Tolemaida en Egipto.

Lo que hizo peligrosa y dió importancia á la controversia eutiquiana, no tanto fué la transcendencia y grandiosidad de la causa cuanto el estado de rebajamiento intelectual en que degeneró el Oriente después de los grandes Doctores del siglo IV y principio del V, y del que no ha vuelto á reponerse. Con respecto á San Hilario, fué el campeón de la ortodoxia contra el semiarrianismo en la segunda etapa de la controversia, peligrosísima sin duda, pero no como la precedente: no se trataba del paso trascendental que se dió en Nicea, sino de chismes políticos y subterfugios sutiles para evitar la ejecución de los decretos del gran Concilio.

En las observaciones propuestas hasta aquí hemos supuesto que *el principio* ó los principios del dogma abrazaban el largo espacio transcurrido desde la primera predicación del Evangelio hasta el Concilio de Nicea, demostrando que dentro de ese período fueron perfectamente conocidos y profesados en fórmulas precisas y correctas los dogmas de la Trinidad, Encarnación, divinidad de Jesucristo.

Pero la razón no es porque en tiempos anteriores á los siglos III y IV, haya de reconocerse un período como de incubación del dogma, durante el cual sea preciso admitir, ó el desconocimiento ó la duda y vacilación sobre los artículos de la Trinidad, Encarnación, divinidad de Jesucristo; no; todos esos dogmas fueron reconocidos y profesados explícitamente desde la primera promulgación del Evangelio, y ya en la época de Caifás, como con enérgico énfasis se expresaba S. Atanasio contra Arrio. Cuando el ilustre Diá-

cono de Alejandro, y después sucesor suyo en la silla patriarcal, afirmaba que los arrianos renovaban la blasfemia de Caifás, no entendía emplear una expresión hiperbólica, sino de perfecta corrección histórica y teológica. S. Atanasio, como versadísimo en el Nuevo Testamento, aludía al interrogatorio del Sumo Sacerdote en la noche de la pasión, suponiendo justamente, no sólo que Jesús al confesar ser *el Hijo de Dios*, entendía esta filiación en el sentido de filiación consubstancial, sino también que Caifás comprendía que Jesús hablaba en ese sentido. Y, en efecto, Caifás, como Sumo Sacerdote, y que presidía aquellas sesiones del Sanedrín, de las que se habla en el cap. 7 de S. Juan, y espiaba con sumo interés y ansiedad los discursos de Jesús en el Templo, no podía desconocer lo que no desconocen los interlocutores de Cristo en el cap. 5 y cap. 10 del 4º Evangelio, al interpretar las palabras del Señor en el sentido de verdadera divinidad y consubstancialidad con el Padre.

Jesús, pues, en su predicación personal, se proclamó Hijo consubstancial del Padre, y así proclamó simultáneamente el triple misterio de la Trinidad, de su divinidad y de su Encarnación. El primero de esos artículos fué profesado y proclamado por los Apóstoles desde los primeros principios de la predicación apostólica. En San Pablo ocurren numerosos pasajes, donde se expresa con toda distinción la divinidad de Jesús, su filiación consubstancial y por lo mismo también la Trinidad. Léase el cap. 9 v. 5, de la Epístola á los Romanos donde á boca llena llama S. Pablo á Jesús: θεὸς εὐλογητὸς ἐπὶ πάντων: *el Dios bendito y supremo.* Para al-

canzar el sentido de la expresión, téngase presente que los judíos llamaban á Jehová *el Dios bendito,* es decir, el único Dios santo y verdadero; y este calificativo solemnísimo da á Dios Caifás, cuando pregunta á Jesús si es el Hijo de *Dios bendito* ([1]). En mil ocasiones llama S. Pablo á Jesús *el Señor* ὁ κύριος, en el sentido de dominio supremo sobre la creación. En la Epístola á los Colosenses, 1, 15-16, dice que es « imagen expresiva del Dios *invisible* » (es decir, inaccessible, incomprensible); y así, incomprensible como él; engendrado antes de la creación entera, *puesto que por él* como autor, fueron criadas (ἐκτίσθε) *todas las cosas* en cielos y tierra, sin exceptuar los ángeles y espíritus más encumbrados. En la Epístola á los Hebreos 1, 2-14, acumula en su persona los atributos todos de la divinidad ([2]).

San Pedro en su segundo discurso referido en los, Hechos Apostólicos, 3, 12-16, llama á Jesús « el *autor supremo* de la vida » ó « el *inductor primordial* de ella, τὸν ἀρχηγὸν τῆς ζωῆς ». No habla San Pedro de la vida simplemente espiritual, de tal suerte, que siendo Jesús

([1]) Sobre la autenticidad de la lectura Rom. 9, 5 es inútil toda controversia: los más distinguidos críticos del texto la reconocen; y Nestle que con sobrada ligereza elimina á veces las lecturas más autorizadas, no se atreve á hacer observación alguna en su edición de 1910.

([2]) Es cierto que no todos los pasajes que citamos de S. Pablo son de igual claridad; pero además de que algunos lo son, mucho menos claro que cualquiera de ellos es el sentido que se le atribuye del dogma sin fórmulas y de la evolución en el corazón de los creyentes, como que tal sentido es seguramente falso.

el autor de la Nueva Economía religiosa introducida con el Evangelio, pudieran interpretarse las expresiones del orador en el sentido de que Jesús, en su calidad de Enviado extraordinario de Dios para tal empresa, podría ser considerado como el introductor de la vida evangélica; habla de la vida en general, incluyendo y acentuando con especialidad la vida en el orden físico, pues da á Jesús el calificativo de « autor de la vida » por contraposición á Barrabás « homicida », es decir, destructor de la vida humana. Según eso, aplicar á Jesús en un sentido eminencial y antonomástico (*el* autor *supremo*) aquel dictado, es aplicarle un atributo esencialmente divino é incomunicable. Ni puede objetarse que la expresión es de época posterior, cuando ya la conciencia cristiana llevaba largos años de elaboración atenta del contenido virtual primitivo; la antítesis entre los epítetos aplicados á Jesús y á Barrabás es evidentemente intencionada en el orador, y por lo mismo inseparables los dos extremos.

Suele con mucha frecuencia decirse que la predicación primitiva apostólica, y en especial los discursos de S. Pedro, insisten sobre todo en los caracteres humanos de Jesús, presentándole como Enviado de Dios, Ministro y Siervo escogido suyo, haciendo abstracción de su divinidad; y aun escritores católicos de acrisolada ortodoxia é inmejorables intenciones pretenden explicar esta conducta por una prudente economía para no chocar demasiado con el monoteísmo antitrinitario judaico. Pero la verdadera explicación de ese proceder está en que en la controversia judaica el punto capital versaba sobre el carácter mesiánico de

Jesús, el cual principalmente se demostraba mediante la resurreción y los milagros que obró en su vida humana en comprobación de aquel carácter (1). Sin embargo, según la mente de Jesús y de los Apóstoles, en el carácter mismo de Mesías iba esencialmente envuelta y estaba incluída la divinidad, como se ve con evidencia en los discursos de Jesús ante los Doctores jerosolimitanos, y en el calificativo, tan frecuente en los Evangelios sinópticos, de *Hijo del hombre*, con alusión al pasaje de Daniel, 7, 13, (2) no menos que en los testimonios citados de S. Pablo, S. Pedro y S. Juan.

V. — La evolución del Símbolo

Como una de las pruebas de la evolución del dogma desde un núcleo primordial de proporciones diminutas hasta un organismo amplio y complicado, se cita el hecho histórico de la formación del Símbolo que llamamos Apostólico. Según Ermoni el Símbolo es el resultado de una labor de ampliación sobre la fórmula bautismal prescrita por el Salvador. De esa fórmula saldría el Símbolo « como sale el árbol de su germen... Jesucristo depositó el germen en el seno de su Iglesia: este germen se desarrolló en condiciones normales... cuando un cristiano recita el Símbolo, pronuncia una fórmula de que Jesucristo dió el croquis que *Roma desarrolló* y que las demás Iglesias ampliaron ». Y se

(1) Act. Apost. 2, 32; 3, 13 (graec. παῖδα); 10, 38, etc.

(2) Léase á Seitz, *Das Evangelium vom Gottessohn* München, 1908.

añade: «nada extraño que de la simple *fórmula bautismal,* enseñada por el Salvador, fueran brotando espontáneamente los mismos doce artículos del Símbolo romano llamado *de los Apóstoles*; ya que según enseñan hoy casi todos los críticos, ese Símbolo, *ignorado* en la Iglesia griega, no acabó de completarse en la misma latina hasta el siglo IV» [1].

¿Cuál es el sentido de estas espresiones? Como se citan para hacer ver el progreso *objetivo* del dogma, mediante el tránsito ó de lo virtual á lo formal, ó cuando menos de lo implícito á lo explícito en la formulación de los artículos de la fe según lo da á entender la comparación con el germen, el sentido obvio de ambos testimonios en la mente de sus autores ó en la de los que los citan, no puede ser otro que este: en los principios de la religión cristiana, y cuando Jesús confiaba á sus Apóstoles la misión de evangelizar el mundo, el formulado explícito de la fe cristiana estaba reducido á la fórmula trinitaria: «en la divinidad existe la Trinidad de personas Padre, Hijo y Espíritu Santo». De esta fórmula fueron paulatinamente desenvolviéndose la noticia y formulado de los artículos especiales que sobre el fundamental de cada persona vemos enunciados en el Símbolo: Creo en Dios Padre Todopoderoso... Creo en Jesucristo su único Hijo... Creo en el Espíritu Santo, la Santa Iglesia Católica... En aquel estado primordial no sería conocida ó profesada explícitamente ni la consustancialidad de las

[1] Ermoni, *Hist. du Credo,* p. 60-61. — Recuérdese lo dicho en el Prólogo sobre Ermoni.

tres personas en unidad de naturaleza, ni la divinidad del Hijo y del Espíritu Santo, ni la Encarnación de la segunda persona. Tampoco y mucho menos, lo serían los artículos especiales sobre cada una de las tres divinas personas, p. ej. los artículos de la humanidad en el Hijo. La ampliación sucesiva fué fruto de la fecundidad vital del germen objetivo y de la actividad de la conciencia cristiana en la elaboración del mismo; y esta duró hasta el siglo IV.

Repetimos que tal debe ser el sentido de los que emplean este argumento para demostrar la evolución *objetiva*; porque si ya desde el principio existía la fe explícita en todos esos artículos, sea lo que fuere del formulario simbólico, existiera ó no existiera desde el principio, desaparece la pretendida evolución objetiva de la fe y el desarrollo del germen. Hay pues aquí una doble cuestión: 1ª sea cual fuere la antigüedad del formulario, ¿existía ó no desde el principio la fe explícita en el *contenido simbólico*, ó sea en los artículos *expresados* en el Símbolo? 2ª Supuesta la existencia de la fe en el contenido, ¿existía el formulario? Para nuestro objeto la cuestión capital es la primera; porque no tratamos precisamente de fórmulas colectivas de fe, sino de la fe misma bien determinada, explícita y concreta en los grandes artículos de la Trinidad, divinidad de Jesucristo y Encarnación con su explanación natural y obvia en ciertos miembros subordinados que declaran la economía concreta de su manifestación histórica principalmente respecto del Hijo por la concepción, nacimiento, muerte, resurrección y ascensión. El primer problema, pues, que hemos de resolver es

el siguiente: ¿existió ya desde el principio, é impuso la Iglesia á los fieles como norma firme, fija, obligatoria, la fe en todos y cada uno de los artículos mayores y menores, fundamentales y subordinados que componen hoy nuestro símbolo? (1) ¿Constituía esa norma la condición indispensable para obtener la salud eterna, y para pertenecer durante la vida á la verdadera Iglesia de Cristo? La crítica heterodoxa de nuestros días sostiene que si bien ya antes de la invasión gnóstica existían ciertas tendencias vagas hacia una norma de fe firme, obligatoria y uniforme, sin embargo, no estaba aún determinado con fijeza cuáles eran los artículos concretos que constituían esa norma.

Harnack escribe: « Ya al principio, desde que las diferencias entre las cristianidades empezaron á amenazar la consistencia de su unidad, se apeló á la *doctrina* de los Apóstoles, á las *palabras* del Señor, á la *tradición*, á la *sana docrina*, á *hechos determinados* como la verdad de la naturaleza humana de Cristo, la verdad de su muerte y resurrección. Igualmente, en la instrucción catequística, en las exhortaciones, y sobre todo, en la impugnación de errores y aberraciones morales se acentuaba el abandono de sentimientos vanos y necios y el recurso á *nuestra norma gloriosa y venerable de la tradición*. Pero la cuestion era *en qué* consistía la doctrina sana, *cuál* era el contenido de la

(1) Llamamos artículos *mayores, principales*, á los tres primarios en cuyo derredor se agrupan los restantes, los cuales por esta razón pueden ser llamados *menores* y *subordinados*.

tradición, si *la carne* de Cristo había sido una realidad » ([1]).

Segun Harnack, pues, ignorábase la correspondencia concreta entre la noción vaga de esa norma á la que se apelaba, y los artículos determinados que la constituían: « y aunque S. Justino para distinguir los verdaderos cristianos de los falsos exigía como de todo punto necesario reconocer ciertos hechos determinados trasmitidos por tradición; sin embargo á juzgar por las obras que de él se conservan, es sumamente inverosímil que hubiera llegado á hallar una regla firme para definir lo que era cristiano » ([2]). Tal era la situación anárquica de la Iglesia cristiana á mediados del siglo II si hemos de dar fe á esta descripción: nadie sabía cuál era la fe que como cristiano había de profesar; y los hombres más doctos eran incapaces de señalar regla ninguna concreta de enseñanza religiosa.

Si alguien objeta á Harnack que tal vez semejante situación era efecto momentáneo de la irrupción repentina y avasalladora del gnosticismo, el Profesor de Berlín se apresura á advertir que de esa incertidumbre « no eran culpables solo los gnósticos; por el contrario, los gnósticos solo nos muestran el exceso de un desarrollo creciente al cual no podía sustraerse Iglesia alguna... Hubo sí un tiempo cuando la mayoría de los cristianos sabía que era cristiana por poseer *el espíritu* y con él la fianza incontrastable de su cristianismo, y

([1]) Harnack, *Dogmeng*. I, 358.
([2]) *Ibid.*

también por conservar los mandados de Jesús. Pero cuando estos elementos se debilitaron, mientras por otra parte se predicaban en nombre del cristianismo doctrinas las más diversas que amenazaban disolver las cristiandades, entonces la tarea suprema hubo de ser la de fijar la tradición » (1). Entonces fué cuando por vez primera empezó á imponerse al pueblo cristiano una norma doctrinal hasta allí desconocida.

¿Qué hay de verdad en semejante descripción? ¿qué nos dice la verdadera historia sobre la época en que dió principio la norma doctrinal obligatoria para todo fiel cristiano, so pena de condenación eterna y exclusión del cuerpo de la Iglesia? No es difícil la resolución del problema; y los testimonios mismos citados par Harnack son una demostración palmaria de que la fe explícita en los artículos de la Trinidad, divinidad de Jesucristo, encarnación, nacimiento, pasión y muerte, resurrección y ascensión de Cristo era exigida por la Iglesia y prestada sin vacilación alguna por los fieles como norma indispensable de salud mucho antes de la invasión gnóstica. Concede Harnack que ya los Padres apostólicos Policarpo, Clemente Romano, é Ignacio Mártir, cuando ven amenazadas las cristianidades del contagio herético, exhortan á los fieles á *permanecer* firmes en la doctrina de los Apóstoles, en las palabras del Señor, en la tradición, en la doctrina sana; y que también recurren al recuerdo de hechos determinados, como la verdad de la naturaleza humana de Cristo, de su muerte y resurrección.

(1) *Ibid.* p. 359.

Pero los Padres no se contentan, como supone Harnack, con indicaciones ó remisiones vagas á una norma doctrinal: señalan en concreto cuál es esa doctrina de los Apóstoles, cuáles esas palabras del Señor, cuál la doctrina sana, cuáles los hechos concretos de la vida del Señor que demuestran la verdadera índole y el verdadero objeto de su aparición en el mundo, de su conversación entre los hombres. Además, no contentos con señalar esta norma concreta, declaran en términos expresos la necesidad ineludible de su aceptación si ha de obtenerse la salud eterna, y si no quiere el cristiano verse privado de la comunión fraternal de la Iglesia. He aquí cómo se expresa el más antiguo de los Padres apostólicos, Clemente romano: « Miremos, dice, con ojos atentos la sangre de Cristo, y conozcamos cuán preciosa es para Dios y su Padre, pues derramada por nuestra salud ofreció á todo el mundo gracia de penitencia » [1]. « Consideremos, añade, cómo el Señor nos manifiesta de continuo la resurrección futura cuyas primicias tenemos en Jesucristo » [2].

S. Ignacio Mártir exhorta á su vez á los fieles diciendo: « Uno es el médico carnal y espiritual, engendrado é ingénito, *Dios en carne*, vida verdadera en la muerte, de María y de Dios, primero pasible y entonces impasible, Jesucristo Señor nuestro » [3]. « Cerrad vuestros oídos, escribe á los tralianos, cuando alguno os

(1) *Ad Cor.* n. 7.

(2) *Ibid.* n. 24.

(3) *Ad Ephes.* n. 7.

hable excluyendo á Jesucristo » (1); é inmediatamente describe detalladamente cuál es ese Jesús ó Cristo que han de retener: « el cual, dice, procedía del linaje de David y fué concebido de María; el que verdaderamente nació, comió, bebió, padeció persecución bajo Poncio Pilato, fué crucificado y murió con verdad á la vista de los seres celestiales, terrenos y subterráneos; aquel que verdaderamente resucitó de entre los muertos » (2). « Nuestro Señor Jesucristo fué llevado en el seno por María según la dispensación de Dios » (3). « Deseo estéis prevenidos para no caer en los anzuelos de vana doctrina, sino que os hagáis *completamente ciertos* de la natividad, pasión y resurrección realizadas con verdad y *sin género de duda* por Jesucristo nuestra esperanza, de la cual *ninguno de vosotros se aparte* » (4). Todas las cartas de S. Ignacio estan llenas de pasajes análogos (5).

Por el tenor de estos testimonios puede ya cada uno juzgar de la verdad histórica encerrada en las palabras citadas de Harnack. ¿Cuál de los artículos de divinidad y humanidad del símbolo falta en las instrucciones de los Padres apostólicos que acaban de recitarse? ¿La Trinidad? ¿La divinidad de Jesucristo? En cuanto á los misterios de la Humanidad están enumerados todos y cada uno de los contenidos en nuestro

(1) *Ad Trall.* n. 9.

(2) *Ibid.*

(3) *Ad Ephes.* n. 18.

(4) *Ad Magnes.* n. 11.

(5) Véase por ej. *ad Smyrn.* nn. 1-3, 6 etc.

símbolo: la encarnación, la concepción y parto virginal, la pasión, crucifixión, resurrección y ascensión á los cielos ([1]). Pues bien; todas estas instrucciones son anteriores á la invasión gnóstica. S. Clemente Romano murió el 96; S. Ignacio Mártir probablemente el 107 y con seguridad antes del 117. Y en efecto, los adversarios, contra quienes son prevenidos los fieles no son los gnósticos, sino los docetas y judaizantes: el gnosticismo no había alcanzado aún el predominio que en tiempo de S. Ireneo ó de S. Justino. Es, pues, indudable que mucho antes del peligro gnóstico los Doctores y Pastores de la Iglesia cristiana recuerdan y exigen á sus ovejas la fe expresa de todos y cada uno de los artículos contenidos hoy en nuestro Símbolo, como un sumario donde está contenida la doctrina de *la salud* eterna, como una norma de la cual *no deben apartarse* y que por consiguiente ya poseen fija y bien determinada. Es preciso reconocer en consecuencia que los Padres apostólicos discípulos inmediatos de los Apóstoles profesan, enseñan y exigen á los fieles la fe explícita en una norma de creencia fija y determinada, que contenía próximamente los artículos de nuestro Símbolo.

Replicaráse: por lo mismo que esos artículos no están aún, como después, recogidos en un formulario, es manifiesto que no eran reconocidos como regla *única* á la que todos deben conformarse. A cuya objeción respondemos insistiendo por de pronto en lo que ya hemos dicho: la cuestión capital no es si los artículos

([1]) Solo en el pasaje *ad Trall.* n. 9 se recorren todos menos la ascensión; el cual está expresado *ad Rom.* n. 3.

están ó no recogidos en un formulario, sino que consiste y se resume toda en tres cosas: en si esos artículos representan la *doctrina sana, la enseñanza apostólica, la tradición, las palabras del Señor*; en si eran conocidos y profesados por los fieles como doctrina única de salvación; y, sobre todo, en si su profesión se exige como indispensable para pertenecer á la Iglesia, como divisa de la fe verdadera. Los dos primeros puntos quedan resueltos con la simple lectura de los textos recitados. Con respecto al tercero, S. Clemente Romano después de las exhortaciones citadas, añade: « Esta es la vía *para alcanzar nuestra salvación*, que es Jesucristo, el Pontífice de nuestras oblaciones » [1]. A su vez S. Ignacio *ad Eph.* 16, 1 protesta, como hemos visto, *que nadie puede apartarse* de esa fe. Además del precepto de *no apartarse* de las enseñanzas indicadas, S. Ignacio añade la terrible sanción en que apoya sus mandatos: « No erréis, hermanos míos, los perturbadores de las familias *no heredarán* el reino de Dios ». Y ¿quiénes son en la mente del Santo Mártir esos perturbadores de las familias? « Si aquellos, continúa, que ejecutan tales acciones en el orden humano fueron castigados con la muerte ¿cuánto más si uno corrompe con perversa enseñanza la *fe divina* por la que Jesucristo fué crucificado? » Esta fe divina no es otra que la contenida en los artículos en la Carta á los tralianos. ¿Con qué verdad, pues, pudo escribir Harnack: « Aunque S. Justino para distinguir los verdaderos cristianos de los falsos exigía

[1] *Ad Cor.* n. 36.

como de todo punto necesario reconocer ciertos hechos determinados trasmitidos por tradición; sin embargo, á juzgar por las obras que de él se conservan, es sumamente inverosímil que hubiera llegado á hallar una regla firme para definir lo que era cristiano », siendo así que los testimonios citados son más de medio siglo más antiguos que los escritos del grande Apologista? (1)

Pero en estos mismos hubiera podido Harnack hallar fácilmente pasajes donde se expone con claridad y precisión el rito de iniciación en la comunidad cristiana y las condiciones de admisión á la misma, entre las cuales ocupa el primer lugar la aceptación del símbolo. En la primera Apología n. 61 escribe: « Todos los que estuvieren persuadidos y *creyeren ser verdaderas las cosas que nosotros* (los cristianos) *decimos y enseñamos*, y prometieren vivir de conformidad con ellas son enseñados á orar y pedir á Dios con ayunos el perdón de sus culpas pasadas, ayunando también y

(1) Cuando Harnack habla de esta incertidumbre en S. Justino, parece aludir á un pasaje que se lee en el *Diálogo* n. 47; pero S. Justino se refiere allí únicamente á un punto determinado que todavía estaba por decidir, el relativo al uso de los legales, y respecto del cual cabía entonces diversidad de opiniones, pero diversidad que se fundaba en la incertidumbre sobre la mente judaica ó cristiana del que los praticaba. Justino creía deber fiarse de las protestas externas de mente cristiana que escuchaba de labios de ciertos judío-cristianos: otros, aleccionados por la experiencia, juzgaban debía creerse más bien á las obras. Como se ve, unos y otros convenían en que los legales no tenían valor justificativo; y así no había discordancia alguna en la doctrina.

orando nosotros á una con ellos. Después son conducidos por nosotros á donde hay agua y son regenerados como nosotros lo fuimos ». Y en el n. 65: « Y después de haber lavado á aquel que *dió testimonio de su fe y prestó asentimiento á nuestra doctrina,* le conducimos á los llamados hermanos para hacer allí oración en común tanto por nosotros como por el que ha sido iluminado y por los demás donde quiera que residan, á fin de que una vez *conocida la verdad,* obtengamos también la gracia de ser hallados cumplidores de buenas obras y guardadores de los mandamientos *para alcanzar la salud eterna* ».

La iniciación por el bautismo se ordena á obtener la *vida eterna;* y aunque á su consecución han de contribuir las buenas obras practicadas con tesón y constancia, obsérvese sin embargo que como condición y fundamento previo propone S. Justino en ambos pasajes la *profesión de la verdad,* es decir, de la *doctrina de la fe,* la cual consiste en *cosas* ó *artículos concretos que la Iglesia enseña,* y que propuestos primero al catecúmeno, y considerados y meditados por este, los acepta después solemnemente en la ceremonia del bautismo [1].

No resulta menos infundada la aserción de que el gnosticismo solamente representa una diferencia simplemente de grados con respecto á otras agrupaciones de fieles, *un exceso, proporciones desmesuradas* de un con-

[1] La doctrina cristiana que aceptaban los candidatos al bautismo no era otra cosa que el Símbolo. Véase el n. 13 de la *Apología primera,* é igualmente el n. 61.

tagio que fuera general, es decir, de una libertad de opinar exenta de todo freno, de toda norma que pudiera encauzar la fe del pueblo cristiano por una vía bien determinada. No! Las instrucciones citadas de los Padres y Doctores demuestran todo lo contrario. Ellas señalan una norma fija, clara, derivada de los Apóstoles, que nadie podía traspasar impunemente, ni despreciar en lo más mínimo sin renegar de su fe, sin romper la unidad de la Iglesia. En consecuencia, como la predicación apostólica se difundió por casi todo el orbe conocido, ya antes de la muerte de los Apóstoles, y por lo mismo, en un tiempo en que aún no habian comenzado á despuntar las herejías, la norma establecida mediante la predicación apostólica era profesada por la generalidad de la Iglesia con sus Pastores al frente, antes de que herejía alguna hubiera abierto brecha en el recinto de la doctrina dogmática, una é indivisible.

VI. — **Origen histórico del Símbolo**

Pero ya que tanto se habla de la data reciente del formulario concreto llamado Símbolo, veamos lo que sobre este punto nos enseña la antigüedad cristiana.

La cuestión de hecho es un corolario obvio de la precedente. Los testimonios de la antigüedad en su conjunto apenas dejan lugar á duda prudente sobre la antigüedad apostólica del formulario mismo. — Para que mejor se comprenda el valor de las pruebas que vamos á presentar, propondrémos primero el Símbolo á la letra por el tenor numerado de sus artículos tal

cual lo ha recitado la Iglesia universal. El Símbolo llamado Apostólico sensiblemente idéntico en la cristiandad entera y empleado constantemente por confesión de todos desde el siglo IV presenta ante todo dos tipos fundamentales, el occidental ó romano y el oriental. El primero ofrece todavía una doble forma: la llamada más antigua (*antiquior*) por otro nombre romana (R), y la más reciente (*recentior*) conocida también bajo la denominación de *recepta* y designada con el siglo (T) = *textus receptus*. He aquí una y otra colocadas de frente de modo que se correspondan sus artículos.

R.		T.
1. Credo in Deum Patrem omnipotentem	}	1. Credo in Deum Patrem omnipotentem, creatorem coeli et terrae
2. Et in Iesum Christum, unicum Filium eius, Dominum nostrum	}	2. Et in Iesum Christum, Filium eius unicum, Dominum nostrum
3. Qui natus est de Spiritu Sancto ex Maria Virgine	}	3. Qui conceptus est de Spiritu Sancto, natus ex Maria Virgine
4. Crucifixus sub Pontio Pilato et sepultus	}	4. Passus sub Pontio Pilato, crucifixus, mortuus et descendit ad inferos
5. Tertia die resurrexit a mortuis	=	5. Tertia die resurrexit a mortuis.
6. Ascendit ad coelos, sedit ad dexteram Dei	}	6. Ascendit ad coelos, sedet ad dexteram Dei Patris omnipotentis

7. Inde venturus est iudicare vivos et mortuos	7. Inde venturus est iudicare vivos et mortuos
8. Et in Spiritum Sanctum	8. Credo in Spiritum Sanctum
9. Sanctam Ecclesiam	9. Sanctam Ecclesiam Catholicam, sanctorum communionem
10. Remissionem peccatorum	10. Remissionem peccatorum
11. Carnis resurrectionem.	11. Carnis resurrectionem
12.	12. Et vitam aeternam.

El tipo oriental añade al romano en el 1er artículo « visibilium omnium et Deum verum »; en el 2° « et ex Patre natum ante omnia saecula per quem omnia facta sunt »; en el 3° « propter nostram salutem — incarnatum de Spiritu Sancto ex Maria Virgine et hominem factum »; en el 4° nada; en el 5° « secundum Scripturas »; en el 6° nada; en el 7° « cum gloria — cuius regni non erit finis »; en el 10° « et in unum baptisma paenitentiae »; en el 11° y 12° nada.

Comparando entre sí estas tres fórmulas, vese que las diferencias son insignificantes y que todas coinciden con la usual en nuestros dias.

¿Cuál es la antigüedad de este Símbolo? Una primera aproximación la hallamos en Rufino de Aquileya y en Marcelo de Ancira, escritores de fines y principios del siglo IV respectivamente, representantes de ambas Iglesias, y que lo recitan como usual en su tiempo. Pero seguramente no es posterior á la segunda mitad del siglo II como lo reconoce Harnack y se demuestra con evidentes testimonios de Tertu-

liano y S. Ireneo. El primero en su libro *De Praescript.*, cap. 13 lo recita en 11 de sus 12 artículos, ateniéndose á la letra misma y orden de ellos con la sola diferencia de intercalar en los dos primeros y en el referente al Espíritu santo alguna palabra explicativa por razón del marcionismo cuya impugnación tiene á la vista. El artículo omitido es el de la remisión de los pecados. — El 2° en el libro 1 contra las herejías cap. 10 recita igualmente el formulario completo á excepción también de la remisión de los pecados.

La simple lectura de estos pasajes prueba la existencia del formulario en la época de Tertuliano y S. Ireneo. Claro es que esa disposición sistemática y por el mismo orden en la que se compendia la porción dogmática entera del Nuevo Testamento no puede ser efecto de una ingeniosa redacción individual por parte de estos Doctores: no era posible que al hacer el compendio dos escritores coincidiesen en el número y orden de los miembros, y en las palabras mismas de expresión.

Pero además uno y otro escritor añaden expresamente que el formulario recitado constituye la *regla de fe que la Iglesia ha recibido de los Apóstoles.* Tertuliano en el propio libro c. 36 recordando el mismo Símbolo dice en términos explícitos que el formulario expresa « lo que la Iglesia romana aprendió de los Apóstoles y comunicó al Africa como *contraseña* universal de los fieles » [1]. Este última expresión de

[1] « Si Italiae adiaces, habes Romam... Ista quam felix Ecclesia... videamus quid didicerit, quid docuerit, cum africanis quoque Ec-

Tertuliano no permite explicar sus palabras del simple contenido y no del formulario mismo. La noción de contraseña exige la reducción á formulario breve; porque el contenido derramado en forma fragmentaria en los documentos y no reducido á fórmula ceñida y concisa no puede constituir una *contraseña* común y universal *(contesserarit)*. Es, pues, indudable que Tertuliano con verdad ó erradamente hace remontar á la época apostólica no solo el contenido sino la forma del Símbolo. La única dificultad que podría quedar sobre la mente de Tertuliano es la distinción posible entre el término respectivo de ambos verbos: el de *recibir* el Símbolo de los Apóstoles, y el de *comunicarlo* al Africa: es posible que Tertuliano en el segundo miembro extienda la identidad á fondo y forma, pero en el primero la entienda solo del fondo y no de la forma.

Seguramente que esta interpretación es posible; pero apenas más que posible; pues en el tenor del pasaje solo un espíritu caviloso y prevenido ya con la idea preconcebida de la data posterior del Símbolo, podrá sospechar semejante distinción. Y si el pasaje de Tertuliano fuera el único que significa la identidad de fondo y forma, podría admitirse tal vez esa interpretación; pero lo mismo sucede con el pasaje de S. Ireneo.

El Obispo de Lyón habla en el cap. 9 de la *regla inmutable de la verdad que cada fiel recibe en el Bautismo* y mediante la cual puede reconocer los engaños

---

clesiis *contesserarit*. Unum Deum novit creatorem... » y repite en una breve suma el Símbolo.

del gnosticismo, é inmediatamente añade: « *porque* la Iglesia diseminada por el orbe recibió de los Apóstoles *aquella fe que es en Dios Padre omnipotente* etc. », recitando *in terminis* el Símbolo. Ni se contenta con esto, sino que añade inmediatamente cómo todos los fieles en Germania é Hibernia, entre los Celtas y Orientales, en la Libia, sabios é ignorantes profesan lo mismo. El hecho de que *cada fiel* reciba en el *Bautismo* esa fe en los 12 artículos, y el de que en toda la Iglesia los fieles todos participen igualmente de esa fe, apenas puede tener explicación razonable si suponemos que S. Ireneo habla del contenido y no del formulario mismo. Es pues indudable que S. Ireneo, no menos que Tertuliano, está persuadido de que el formulario mismo del Símbolo data no ya de unos 30 años antes, (S. Ireneo escribía el libro 1º contra las herejías lo más tarde el 185), sino de la edad apostólica. ¿Podía el formulario extenderse á los germanos, celtas, orientales, libios de tal suerte que cada fiel lo recibiera en el Bautismo, en el breve espacio de 35 años?

Resta por fin el último problema: ¿se equivocaban Tertuliano y S. Ireneo? No es ni respetuoso ni prudente afirmarlo, aun ateniéndonos solo á su testimonio. S. Ireneo no podía ignorar si era verdad ó no que en su tiempo el formulario había alcanzado aquella difusión y que en efecto se entregaba á cada candidato de la fe, y tanto menos cuanto que los testimonio anteriores más bien confirman el sentido tradicional. S. Justino en su 1ª Apología n. 13, en la 2ª y en el Diálogo exponiendo la creencia cristiana, resume también esta en pocos y breves artículos que coinciden con los del

Símbolo. En el primero de los tres pasajes enumera *cinco* artículos reunidos; en otros pasajes añade los restantes. S. Ignacio M. *ad Trall.* 9 enumera por orden y con las mismas palabras que el Símbolo los artículos de la humanidad, con la resurrección de la carne y la vida perdurable, es decir, *nueve* artículos y por el mismo orden, como otras tantas verdades que es menester profesar firmemente contra las sugestiones heréticas. Verdad es que omite los tres restantes, pero es porque no hacía al caso citarlos. ¿Es casual esa condensación de la fe en breves artículos con cierto orden? Si no tuviéramos otros documentos que los testimonios de S. Justino, el pasaje de S. Ignacio podría atribuirse á simple coincidencia fortuita; pero existiendo el formulario desde la primera mitad del siglo II y afirmando Tertuliano y S. Ireneo que data de la edad apostólica, la cuestión varía de aspecto, y es preciso reconocer que los documentos todos de la antigüedad conspiran á confirmar la existencia del formulario cuando menos desde fines del siglo I.

Pero todavía podemos avanzar más: los libros canónicos del Nuevo Testamento vienen á robustecer la fuerza de esta conjetura. S. Pablo en la ep. 1ª á Timoteo 6, 20 le exhorta á custodiar fielmente *el depósito* de la fe. Claro es que puede referirse al conjunto de la fe prescindiendo de su reducción á fórmulas; sin embargo el pasaje se explica mejor si se refiere á un formulario reducido y concreto.

Pero sobre todo hay otro pasaje en las epístolas de S. Pablo donde parece descubrirse ya el primer ensayo de un breve formulario doctrinal. En la 1ª

Cor. 15, S. Pablo dice á los Corintios que en su primera predicación les enseñó que Cristo «*murió* por nuestros pecados según las Escrituras, y que *resucitó* al tercer día, y que de la resurrección de Jesús se deriva la de todos los justos en el *juicio*, y la *vida eterna*». He aquí propuestos en brevísimas expresiones *cinco* artículos.

Además S. Pablo en el cap. 2 de la misma epístola distingue dos formas de instrucciones doctrinales: la forma elemental y la superior, que él mismo practicaba. El breve catálogo de artículos consignado en 1 Cor. 15, 1-2 es un índice de la manera concreta con que S. Pablo hacía las instrucciones elementales. Por él se ve que el Apóstol reducía á enunciados breves, claros, precisos los dogmas fundamentales de la fe. Pero ¿representa aquel catálogo el conjunto completo de artículos enseñados por S. Pablo en esa forma? No, evidentemente. Claro es que quien con tanta frecuencia inculca en sus cartas el artículo de la Trinidad, de la divinidad del Espíritu Santo como fuente de vida sobrenatural de la Iglesia, el de la divinidad de Jesucristo, incluída ya por otra parte en la fórmula bautismal, el de la Encarnación (*factum ex muliere*) y entre los demás de la humanidad, el de la segunda venida á juzgar el mundo, finalmente el de la resurrección de la carne y la suerte futura de los hombres, no podía omitir una explanación semejante de estos artículos: la razón que en favor de ellos existía, era la misma que para los restantes. Podemos, pues, y debemos concluir que S. Pablo proponía un sumario de los siguientes artículos: existencia y unidad de Dios, Trinidad, divinidad

de Jesucristo, artículos especiales referentes á la humanidad y redención, divinidad del Espíritu Santo, segunda venida, resurrección de la carne y vida futura.

Hay más: existe en el Nuevo Testamento otro grupo de pasajes donde se da á entender que al tiempo de la administración del Bautismo se exigía del candidato la profesión de fe con arreglo á una fórmula concreta y determinada. Ya hemos visto en el bautismo del eunuco por Felipe y en el de S. Pablo por Ananías que desde los primeros días de la Iglesia cristiana, al administrarse aquel sacramento, el candidato, requerido por el ministro, hacía en voz alta su profesión de fe. « Si crees de todo corazón, no hay dificultad » : así responde el Diácono Felipe al eunuco que solicita el bautismo; y al requerimiento de Felipe repone á su vez el eunuco: *creo que Jesús es Hijo de Dios*. De parecida manera intima la misma confesión á Saulo su catequista Ananías; é igual escena se reproduce en los Hechos 19, 5 al ser bautizados los 12 prosélitos del Bautista. S. Pablo ad Rom. 6, 17 habla de una *norma de doctrina* τύπος διδαχῆς á la que los fieles se obligan en el bautismo; y con más claridad en la misma Epístola 10, 8-10 expresa el Apóstol la necesitad de la confesión oral de ciertos artículos sobre la humanidad de Jesucristo. Vemos, pues, que la práctica usada en tiempo de Tertuliano y S. Ireneo de recibir y prometer guardar al tiempo del bautismo la regla de fe, se remonta á los primeros días de la Iglesia.

Del conjunto de pruebas y testimonios de la tradición cristiana á partir de Tertuliano y S. Ireneo y siguiendo la serie en orden ascendente hasta los escri-

tos mismos de los Apóstoles, resulta según eso altamente verosímil 1º que desde los principios de la Iglesia redujo esta á un sumario brevísimo y dispuesto por artículos el conjunto de las verdades que constituyen el núcleo central de toda la fe cristiana: 2º que este sumario contenía y recitaba con ligeras diferencias los mismos artículos, en idéntica forma y por el orden que nuestro Símbolo: 3º que ese sumario era enseñado y entregado á los catecúmenos cuando se preparaban para el bautismo. A lo que parece, el formulario se daba de viva voz, no por escrito; ya porque muchísimos neófitos desconocían la lectura y escritura, ya por la ley del *arcano*, para sustraerse á las pesquisas de los perseguidores.

Aunque lo expuesto basta para demostrar al menos como muy probable el origen apostólico del *Símbolo* ó formulario de fe que designamos con este nombre, no queremos omitir una breve reseña de las conclusiones formuladas por la crítica histórica de nuestros días sobre tan importante controversia.

En tres grupos pueden clasificarse los escritores que han estudiado el problema en los últimos años. El primero, que podemos llamar extremo ó más avanzado, admite sí la existencia del Símbolo desde una época relativamente antigua; pero se esfuerza por retrasar cuanto puede su data cronológica, colocando el origen histórico de nuestro Símbolo en el siglo V, si bien admite una redacción algo más breve que se remonta á la segunda mitad del siglo II y es la que hemos visto recitada por S. Ireneo y Tertuliano. A este grupo pertenecen Harnack y Mc Giffert. Ambos

admiten que el Símbolo apostólico en su forma más breve existía ya y estaba en uso en la segunda mitad del siglo, pero no le conceden mayor antigüedad, designando como fecha de su origen el tercer cuarto de aquel siglo, de 150 á 175: en cuanto al punto de origen, convienen en señalarle la ciudad é iglesia de Roma.

El Profesor Mc Giffert resume con brevedad los principales argumentos para no conceder mayor antigüedad al formulario. El 1° es el testimonio de S. Justino Mártir. Justino, dice Mc Giffert, en su 1ª Apología nn. 61 y 65-67 describe detenida y cuidadosamente el rito del bautismo en su época, pero ninguna mención hace del Símbolo como fórmula de fe pronunciada por el candidato: « La omisión de toda referencia al Símbolo en la descripción de Justino, me parece, escribe Mc Giffert, una prueba concluyente de que, cuando él escribía, no era corriente en Roma el uso del Símbolo, porque precisamente la forma R está basada evidentemente sobre la fórmula bautismal é indudablemente fué desde su origen símbolo bautismal » ([1]). 2.° No se menciona ni en la 1ª ni en la 2ª Epístola de Clemente, ni en Ignacio Mártir y Hermas, ni lo que más es, en la *Doctrina de los 12 Apóstoles*. Llama sobre todo la atención el silencio de esta última, siendo así que se extiende largamente en la instrucción moral que *debe leerse* antes de la administración

([1]) Mc Giffert, *The Apostels' Creed* p. 76, Edinburgh, 1902. Con respecto á Harnack puede verse su erudito artículo de la *Realencyclopädie,* titulado : *Apostolisches Symbolum.*

del bautismo ([1]). La explicación dada por Kattenbusch del silencio de estos documentos, diciendo que en la primera carta de Clemente no puede mencionarse el Símbolo por haber muerto Clemente (a. 96) poco antes de la primera composición del formulario (a. 100), y desechando como argumentos puramente negativos los otros dos, no puede satisfacer: porque supone demostrado y cierto lo que dista mucho de serlo, á saber, que Marción había ya hecho profesión de la fórmula en 130. 3.° Examinando con atención las instrucciones que preceden al bautismo en los rituales y noticias de los mismos, anteriores á 150, se observa que solo insisten en la parte moral, omitiendo la dogmática. Tal sucede en la descripción de S. Justino, en la Doctrina de los 12 Apóstoles; y en la historia de los Hechos apostólicos, Pedro solamente exige arrepentimiento para recibir el bautismo ([2]).

El 2° grupo con Kattenbusch y Teodoro Zahn ([3]) hace remontar la fórmula á fines del siglo I ó principios del II por descubrir indicios manifiestos de su existencia en Justino é Ignacio Mártir y constar por Tertuliano que Marción hizo uso de la misma en la primera mitad del siglo II.

El 3r grupo es el de la generalidad de los escritores católicos que admiten el testimonio de Tertuliano y S. Ireneo en todo su alcance, esto es, no solo con res-

([1]) *Doctr. Apostol.*, cap. VII.

([2]) Mc Giffert, pp. 76-83.

([3]) *Realencycl.* art. *Glaubensregel* VI, 682-683 y: *Forschung* III, 67.

pecto á su época por recitar el Símbolo según estaba en uso entonces en toda la Iglesia cristiana, sino también por razón de lo que ambos añaden al afirmar que el formulario es una herencia de los Apóstoles. Esta opinión aceptada ya por el catecismo romano es hoy profesada por Tixeront, aunque no sin ciertas vacilaciones (1), por Thurston (2), por Mc Donald (3) y por otros muchos. No faltan, sin embargo, católicos que parecen preferir la opinión de Harnack y Mc Giffert.

Las dificultades ó argumentos de este último contra el origen apostólico del Símbolo no son de gran eficacia por ser ó puramente negativos, ó fundarse en testimonios no bien interpretados. Decir por ej. que del pasaje citado de S. Justino se infiere y *con evidencia* que al escribir el gran Apologista su 1ª Apología no se conocia aún en Roma el formulario, es señal manifiesta de ánimo preocupado. Cierto que, como se ve por el contexto de la Apología, esta se escribía hacia el año 150 y S. Ireneo componía sus libros contra las herejías unos 25 años más tarde; pero como S. Ireneo no era un niño cuando escribía esos libros, y al hablar del Símbolo dice en términos expresos que el formulario estaba en uso *en toda la Iglesia* y que era una derivación de los Apóstoles, no es posible admitir que el Santo Obispo de Lyón pudiera lanzar aquella doble afirmación si se trataba de una fórmula compuesta é introducida entre los fieles no más

(1) *Hist. des Dogmes*, 1.

(2) *The Catholic Encyclop.* art. *Apostles' Creed*, vol. 1, 629-632.

(3) *Ecclesiast. Review*, 1903.

que un cuarto de siglo antes. Esta razón basta para echar por tierra el argumento que Mc Giffert pretende deducir de las palabras de S. Justino : y sea cual fuere la explicación del silencio del Apologista en aquel pasaje, ese silencio de ningún modo puede apoyarse en un manifiesto absurdo histórico.

Pero de los principios del mismo Mc Giffert se infiere un nuevo argumento para concluir que S. Justino conocía el Símbolo romano. Entre otros fundamentos que alega Kattenbusch para adelantar la composición y uso del Símbolo antes de mediados del siglo II uno es cierto fragmento de Melitón de Sardis en la versión siriaca de sus escritos, donde se enumeran precisamente por el mismo orden que en el Símbolo romano y en la misma forma ceñida y lapidaria propia del Símbolo, los artículos de la encarnación, muerte de cruz, sepultura, resurrección, ascensión y gloria de Cristo, es decir, *seis* artículos y por el orden que se hallan en el Símbolo. Mc Giffert, concede que si el pasaje es auténtico, no es posible desconocer en él su derivación del Símbolo, si bien el docto Profesor no admite la autenticidad del fragmento (1). Pues bien: ya citamos el pasaje de S. Justino donde enumera en grupo *cinco* artículos por el orden y en la forma que se leen en el Símbolo. Si pues la presencia de los seis artículos en el fragmento de Melitón denunciaría, en el caso de autenticidad, la noticia del Símbolo, preciso es reconocer que S. Justino le conoce.

El 2º argumento, aunque no deja de hacer alguna

(1) p. 78.

impresión, al fin es puramente negativo, y no puede subsistir ante la fuerza de las razones positivas en contrario, no solo las indirectas, pero terminantes, de Tertuliano y S. Ireneo en sus afirmaciones sobre la universalidad y antigüedad del formulario, sino las directas que en la serie de la historia vienen á confirmar, como ya hicimos ver, la exactitud de cuanto aquellos ilustres Doctores nos aseguran. Pero ¿y por qué todos los escritores, aun cuando hablen del bautismo, han de hacer mención expresa de la recitación del Símbolo por el candidato en el momento de su recepción? Por lo mismo que se trata de una ceremonia cotidiana, de todos conocida, de todos practicada, podía facilmente omitirse su consignación escrita. También pudo contribuir la ley del arcano que seguramente existió, por más que sea difícil señalar con precisión su amplitud y el rigor ó condiciones de su aplicación. La *Doctrina*, como se ve por su análisis, se ordenaba principalmente á la moral y á la vida práctica: no es pues extraño que guarde silencio sobre una parte del rito bautismal que principalmente versa sobre la fe.

El 3° argumento á primera vista parece más eficaz, y en él se apoya principalmente Mc Giffert para fijar la data cronológica del Símbolo; pero la observación del Profesor neoyorkino es bastante incompleta. Comparando Mc Giffert las prácticas rituales observadas en el bautismo despues del año 150 con las observadas antes de esa época cree descubrir esta marcada diferencia; que mientras después del año 150 se insiste sobre todo en la profesión de fe para precaver errores

heréticos, antes de ese tiempo al contrario, la instrucción del catecúmeno versa sobre puntos morales y de vida práctica, y esto invariablemente hasta los primeros orígenes de la Iglesia; pues S. Pedro no exige á los que solicitan la admisión al cristianismo otra condición que el arrepentimiento, la cual cumplida, pueden sin dificultad ser bautizados.

Es sin embargo indudable que mucho antes de 150 la Iglesia cristiana se desvelaba por denunciar á sus hijos como el mayor de los peligros que debían evitar, el crimen de herejía; y basta recordar los pasajes que sobre la materia citamos de S. Ignacio Mártir y de Clemente Romano, los cuales con gravísimas amonestaciones exhortan á los fieles á evitar el contagio herético el cual, dicen, excluye en la otra vida de la bienaventuranza, y aquí de la comunión eclesiástica. Es claro que los mismos principios y máximas habían de inculcarse al catecúmeno cuando pretendía ingresar en la Iglesia. Por lo demás, aunque uno de los fines principales del Símbolo y su profesión por los fieles en el acto del bautismo era la preservación del error, el capital y más directo era el positivo de profesar su fe y declarar su entrega á Dios en concepto de Criador, Redentor y santificador. Por eso según vimos, desde los primeros días de la Iglesia se intimaba al candidato la profesión de la fe.

Cierto que en algunos testimonios donde se describe el rito de la iniciación por el bautismo, se da relieve especial á las prescripciones morales; pero es inexacto que ó se descuide, ó se mire como de importancia secundaria la profesión expresa de fe por la recitación

del Símbolo, sea cual fuere el número de sus artículos. Recuérdense los dos pasajes de S. Justino en su primera Apología, números 13 y 65-67: aunque el santo Mártir insiste con especialidad en la parte moral, de ningún modo omite ni posterga la profesión de fe: al contrario, la coloca en primera línea como base indispensable de la vida moral cristiana.

Ni es verdad que S. Pedro pase por alto la fe; la menciona en términos expresos, porque si bien exige el arrepentimiento, añade también expresamente la forma en que los conversos han de ser bautizados, que es, « en el nombre de Jesús Mesías », es decir, haciendo profesión expresa de esa fe, como se ve manifiestamente por el caso del eunuco, donde hallamos la interpretación auténtica de Act. 2, 38; 19, 5 (1) y otros pasajes. Y en efecto, que tal es el sentido de la expresión en boca de S. Pedro se ve por el blanco de todo su discurso, blanco que resalta y se condensa sobre todo en la cláusula final del mismo: « *conozca*, pues, con toda certidumbre la casa entera de Israel que Dios hizo Señor y Mesías á ese Jesús á quien vosotros crucificasteis ». Así termina S. Pedro en el

(1) Que en este pasaje la expresión: « baptizati sunt in nomine Domini Iesu » denota la profesión de fe del candidato y no la fórmula empleada por el ministro, es una consecuencia obvia de la comparación del pasaje con Act. 8, 37; 22, 16; 2, 38 y Mat. 28, 19. Según este último, la fórmula del ministro al conferir el bautismo es la fórmula trinitaria: *baptizantes*.. Por el contrario, según los pasajes restantes en el bautismo se invocaba *el nombre de Jesús*. Pero ¿de parte de quién? No del ministro, sino del bautizando, como se ve evidentemente por Act. 8, 37 y 22, 16.

v. 36 su magnífico razonamiento; é inmediatamente en los vv. 37 y 38 se refiere el efecto en los oyentes y la respuesta del Príncipe de los Apóstoles.

Adviértase que nada hemos dicho sobre la manera *concreta* con que se redactó el formulario llamado Símbolo apostólico, limitándonos á decir y hacer ver, á lo menos con suma probabilidad, que data, y en su integritad al menos moral, de la época misma de los Apóstoles. En la edad media teníase por cierto que el formulario se redactó ó el día de Pentecostés, ó al tiempo de la dispersión de los Apóstoles formulando cada uno de ellos un artículo. Esta tradición es antiquísima, y ya Rufino la consigna en su *explicatio Symboli:* hoy generalmente no se admite. Conviene también advertir que no es fácil determinar, ni nosotros lo hemos pretendido, la forma precisa que afectó el Símbolo en su primer origen. Desde luego los escritores católicos contemporáneos que hacen remontar el formulario á la edad apostólica suelen observar que esta tesis ó conclusión no se opone á algunas leves modificaciones en diversas iglesias: lo sustancial es que desde la época apostólica existió ya una fórmula que dilataba la trinitaria y enumeraba sobre todo los artículos de la humanidad.

VII. — La teoría ortodoxa en su aspecto filosófico

La teoría evolucionista presenta además otros aspectos que la hacen de muy difícil ó imposible aceptación. Es el primero la dificultad ó imposibilidad de conciliarla con la autenticidad histórica de los libros

del Nuevo Testamento. Siendo auténticos los Evangelios, menester es admitir como *palabras de Jesús*, salidas inmediatamente de sus propios labios, las secciones de San Mateo 11, 27 sig., y Luc. 10, 22, donde Jesús se equipara absolutamente al Padre en la *ilimitación* de su inteligencia, comprensiva del Ser divino, y en la *incomprensibilidad* de su propio ser, accesible solo á la inteligencia del Padre: « *nadie*, con las energías nativas de su inteligencia, conoce al Padre, sino el Hijo; *nadie* conoce al Hijo, sino el Padre »: otro cualquiera necesita de una revelación externa y gratuita para alcanzar noticia de uno y otro. También son *palabras* de Jesús los Discursos del cuarto Evangelio en los capítulos 5 y 10, donde se proclama igual á su Padre en la omnipotencia, en la naturaleza y en el ser, con expresiones tan inequívocas y transparentes que los Doctores judíos al escucharle le acusan de blasfemo por hacerse *igual á Dios* (5, 18), y *Dios como el Padre* (10, 33), sin que Jesucristo se desdiga ó atenúe sus afirmaciones, ni recuse la acusación como calumniosa; por el contrario, acepta como exacta la interpretación de sus adversarios, y acentúa con mayor energía sus primeras declaraciones (5, 19-21; 10, 34-38).

Decir que esas secciones evangélicas representan un reflejo de estadios posteriores de la conciencia cristiana, no solo es incurrir en la proposición 16 [1] del

[1] Dice así: « Las narraciones de San Juan no son propiamente historia, sino mística contemplación del Evangelio; y los discursos contenidos en su Evangelio son meditaciones teológicas acerca del misterio de la salvación, destituídas de verdad histórica ».

Syllabus de Pío X, sino presentar á los Evangelistas como mal informados ó como biógrafos infieles, por no decir impostores, al poner en los labios del Señor aquellos discursos, rodeados además de un conjunto de circunstancias personales y locales que dan al cuadro evangélico los caractéres de un relato rigurosamente histórico. Ahora bien; si la divinidad de Jesús no fué profesada y creída en los primeros estadios de la revelación cristiana, ¿dirémos que las enseñanzas existían y estaban consignadas en los Evangelios y la tradición ó predicación apostólica, pero que no fueron comprendidas, hasta que la conciencia cristiana, sometiéndolas á severo análisis y prolongadas meditaciones, acabó por penetrar el sentido profundo que llevaban entrañado? Pero ¿cómo no habían de ser comprendidas por los Apóstoles que las escribieron, y á quienes Jesucristo constituyó depositarios é intérpretes de su revelación? Por lo mismo, debieron también ser igualmente comprendidas por los sucesores inmediatos de los Apóstoles, pues además de recibir inmediatamente de éstos la instrucción religiosa, fueron designados para sucederles en el oficio de custodios é intérpretes del depósito doctrinal contenido en el Evangelio.

El segundo aspecto es la excesiva analogía que ofrece con las teorías heterodoxas y modernistas. Nos guardarémos muy bien de colocar el sistema propuesto por los Doctores católicos al igual con los de Harnack ú Holtzmann, Loisy ó los autores de la *Programma-Risposta* de los jefes modernistas italianos á la Encíclica de Pío X. Esos sectarios no admiten revelación alguna externa y sobrenatural, ni, por lo mismo, fe

divina propiamente dicha; pues aunque emplean la nomenclatura católica, las nociones que vinculan á esta son totalmente diversas de las que á la misma vincula el catolicismo y la sana teología. Para el racionalista y el modernista la *religión*, la *revelación*, la *fe* son fenómenos y afecciones cuyo principio y término ú objeto no salen del recinto de las facultades internas del creyente; y el único fundamento objetivo de orden superior que admiten, se reduce á ciertos personajes, hechos ó conceptos históricos en relación con lo Incognoscible, y que, puestos en contacto con el sentimiento y aptitudes religiosas de un medio ó círculo dado de personas nerviosas é irritables, excita en ellas una serie de *experiencias* que, eslabonadas entre sí, constituyen los varios sistemas religiosos que va profesando la humanidad por grupos parte etnográficos, parte geográficos ó cronológicos.

No así la teoría de estos escritores católicos: admite la revelación divina y externa; é igualmente su correlativa la fe teológica y sobrenatural. El *contenido dogmático*, en el cual desde su comunicación al linaje humano, está encerrado, cuando menos virtualmente, todo cuanto después va descubriendo la conciencia cristiana como objeto expreso de su fe, no es una invención ó creación humana, ni tampoco un simple fenómeno histórico del orden puramente natural: es, en toda su integridad, una dádiva y comunicación divina, una enseñanza celeste; y así, cuando con el trascurso del tiempo van surgiendo, en forma de enunciados definidos, las verdades ó artículos particulares, todos ellos, como desenvolvimiento del cúmulo primordial, representan algo

divino, algo *sobrenatural* y *externo* en su origen. Igualmente la fé ó adhesión prestada por el fiel á esas verdades tiene por término ú objeto material algo divino; y por motivo, cuando menos remoto y radical, la palabra y autoridad de Dios revelador. Además, las deducciones ó descubrimientos de nuevos enunciados dogmáticos se realizan bajo el concurso, que puede llamarse revelador, del Espíritu Santo.

Pero hecha esta justicia á la teoría, preciso es reconocer que todo esto no basta para satisfacer á los dictados de la enseñanza católica completa. En la nueva teoría, como la continencia de los objetos ó enunciados parciales que se van sucediendo en la historia, es solo *virtual*, no *formal*, ni explícita ni tampoco implícita, ó sea, contenida como parte lógica en otro objeto previo y explícito; los enunciados no representan, no pueden representar la *palabra* de Dios; pues si el objeto no está contenido *formalmente* en la realidad germinal primitiva, no está ni puede estar *significado*, *dicho*, *manifestado* (revelado) en aquella realidad. Habrá en ella un fundamento *indirecto*, pero no una *revelación*, en el sentido propio y genuino de la voz. El complemento de la teoría es una concesión de este corolario. Segun la teoría, sobre la base puramente *virtual* del núcleo primitivo trabaja la conciencia, no simplemente *descubriendo* lo ya significado allí en forma implícita, pues en tal caso ni habría progreso *objetivo* en la evolución del dogma, ni podría decirse que en el núcleo primordial no estaban revelados los dogmas sucesivos « en forma de conceptos ni explícitos ni implícitos »; sino que sobre el fundamento

de la mera continencia *virtual*, no *formal*, la conciencia cristiana elabora algo propio, de suerte que el enunciado es una *creación* ó *producto* de la actividad de la conciencia. Según eso, trátase, no de un enunciado ó palabra divina, sino *humana*: aquello no lo *dice* Dios; lo dice y formula principalmente la conciencia; y así ni el enunciado representa una palabra ó locución divina, condición indispensable para que intervenga una revelación; ni el asenso correspondiente puede ser un acto de fe divina, fundado en la locución de Dios revelador. Por lo que hace al concurso del Espíritu Santo, si ha de conciliarse con la actividad que se concede á la conciencia humana en la elaboración del dogma, no puede tener otro carácter que de factor concomitante, esencialmente subordinado á la conciencia como agente principal.

No es esta la noción que sobre la revelación y la fe profesa la Teología católica. Según ésta la revelación tiene por agente exclusivo á Dios; y el asentimiento de fe ha de descansar esencial y exclusivamente en el testimonio ó locución divina. Además, aun tratándose de dogmas tenidos de ordinario por muy remotamente enlazados con la revelación divino-apostólica, la doctrina católica entiende y enseña que al definirlos la Iglesia de ningún modo crea ó produce ni adecuada ni parcialmente el dogma, sino solamente lo *descubre* y expresa. Sirva de ejemplo el dogma de la Inmaculada Concepción, uno seguramente de los que son considerados como menos en conexión con la creencia primitiva católica, y en los que más ha puesto de propio y subjetivo, por decirlo así, la conciencia cristiana. Así lo

creen los escritores superficiales; y no es raro presentar la proclamación de ese dogma casi como una imposición de las muchedumbres católicas, las cuales por un impulso de devoción ciega, han aclamado en los últimos tiempos á la Virgen como inmaculada, y con sus aclamaciones inconscientes han como obligado á la Iglesia á la definición solemne del dogma.

Convenimos en que ha entrado por mucho la aclamación; concedemos también sin dificultad que muchísimos fieles en esa aclamación manifestaban más bien cierta idea confusa, acompañada de buena dosis de afecto; pero de ningún modo concedemos ni que esa idea del pueblo cristiano careciese de un fundamento objetivo muy firme, ni, sobre todo, que la Iglesia docente se haya asociado á esa aclamación sin examinar y conocer muy bien los fundamentos objetivos, y no solo *virtuales*, sino *formales*, formalísimos, clarísimos del dogma en la revelación divino-apostólica. La Iglesia ha visto que desde los primeros Padres y Doctores del Cristianismo se ha enseñado en todos tiempos como *dogma explícito*, cuando menos en la tradición cierta, indudable, ya que no en la porción escrita de la revelación (1), el artículo de la absoluta

(1) No queremos utilizar el pasaje Gen., 3, 15; más no por eso negamos su eficacia. El argumento que de este pasaje se deduce está expuesto en la Bula de la definicion dogmática, y consiste en que en el Protoevangelio aparecen indisolublemente unidos en sus perpetuas enemistades con la serpiente la mujer y su prole, la Madre del Redentor y la persona de este: tal unión inseparable de enemistades perpetuas con el demonio no puede explicarse si María en algún tiempo estuvo sujeta al poder infernal.

y completa santidad é inocencia ó exención de culpa en María; y en consecuencia, para declararla exenta del pecado original no ha necesitado hacer más que decir: es así que la exención del pecado original es simplemente *una parte* de la inocencia y santidad reconocida formal y explícitamente en la revelación primordial. Luego...

Verdad es que para formular esa menor con plena conciencia de su certidumbre objetiva, la Iglesia ha necesitado revolver muchos escritos, indagar numerosos documentos, analizar escrupulosamente gran número de fórmulas doctrinales de la mariología en los escritores antiguos hasta la depuración plena de los conceptos, convenciéndose de que la mente de los Doctores y Santos al proclamar la inocencia de María era no exceptuar de aquella generalidad de expresión la inmunidad con respecto á la culpa de origen. Pero todo este trabajo representa no una *creación* de la conciencia católica, ni un *complemento objetivo* al contenido primordial, sino solamente *un examen* que la ha conducido al *descubrimiento cierto* de lo que estaba ya *consignado, significado* en los documentos de la tradición. Es, pues, un *progreso*, pero solo subjetivo y de asimilación, no objetivo y de *elaboración* [1].

Con el inconveniente que acabamos de exponer, se da la mano otro, y es el peligro de separar el Cristo

[1] La exposición detallada de ese trabajo que se fué haciendo, sobre todo desde 1849 hasta 1854, puede verse en la obra del P. Passaglia, *De immaculato Deiparae Virginis Conceptu*. Romae, typis S. Congr. de Propaganda Fide, MDCCCLIV.

de la fe del de la historia. Si el dogma, en su primer estadio, solo representa un *germen*, un núcleo sin enunciados que vá desenvolviéndose paulatina y sucesivamente, merced á una elaboración de la conciencia, síguese que entre la predicación de Jesús, entre su Evangelio y el dogma de siglos posteriores mediará una relación parecida á la que existe entre el cero, ó si se quiere, la unidad, y cifras más y más elevadas, resultando enorme la diferencia al cabo de un número proporcionado de siglos. Haciendo aplicación concreta á la cristología, en la que suelen fijarse los historiadores modernos del dogma, resultará que mientras la predicación explícita de Jesús sobre su persona estará reducida al mesianismo sin la divinidad, ni la filiación consubstancial, ni otro alguno de aquellos artículos que son expresión ó consecuencia de estos dos; el símbolo de siglos posteriores contendrá numerosísimos artículos desconocidos en el símbolo primitivo. Si, pues, el progreso es *objetivo*, si va modificándose sucesivamente el contenido mismo dogmático por la acción de la conciencia cristiana, síguese que las fórmulas posteriores representan un Cristo muy diverso del primitivo, y que es producto de la actividad de la fe, no el Cristo que personal é históricamente se manifestó á los hombres hace dos mil años.

También parece comprometerse el concepto genuino de la Iglesia, tal cual fué fundada y, constituída por Jesucristo. ¿Qué Iglesia es esa en cuyo corazón reside la realidad primordial del dogma; y cuál la conciencia cristiana por cuya acción son elaborados los dogmas particulares, tomando por base el conte-

nido dogmático primordial? Según todo el contexto de la exposición, ese corazón y esa conciencia son el corazón y la conciencia de *todos* los fieles: todos « *debemos* cultivar, fomentar y desarrollar » aquel germen: y, en efecto, á todos los fieles se dirige S. Pablo en los pasajes citados en comprobación de la tesis que se establece sobre el asiento del núcleo primordial, y sobre los *obreros* ó agentes de los enunciados posteriores. Tendremos, pues, que el dogma concreto es un producto ó elaboración del conjunto de los fieles Y en tal supuesto, ¿cuáles serán las atribuciones de la Iglesia docente en las definiciones conciliares ó pontificias? ¿Será solo la de *exponer* el parecer general? ¿Consistirá en regular la elaboración progresiva, añadiendo aquí, sustrayendo ó corrigiendo allá, completando ó resumiendo en una resultante harmónica, las componentes del conjunto? Si lo primero, el magisterio eclesiástico, lejos de ser el guía y conductor, será el guiado y conducido; concepto demasiado semejante al que muchos heterodoxos proponen sobre la Iglesia en sus dos porciones de docente y discente: porque aun cuando á la función expositora concedamos el derecho de *sancionar* los enunciados *propuestos* por la muchedumbre, esa prerrogativa dista infinito de la prerrogativa doctrinal significada en los pasajes evangélicos de S. Mateo 16, 16-18; S. Juan 20, 20 y 21, 15-17. Seguramente que la enumeración de los poderes que el Vaticano aplica al Romano Pontífice, como significados en los pasajes citados, no queda satisfecha ni en el número, ni en la calidad, por la simple función *exponencial.* Y si lo segundo, no puede ya de-

cirse con verdad que todos los fieles sean obreros útiles del dogma.

Entre los modernos historiadores de los dogmas religiosos es muy común la primera de ambas concepciones; y Harnack reconoce con efecto en todos, aun en los sectarios, activos obreros del dogma, y tales, que mientras dura la elaboración, deben ser equiparados á los agentes ortodoxos; y si, terminada aquella, sucumben, no es porque sean culpables, sino ó por efecto de una violenta injusticia, ó en virtud de la ley fatal que preside á la vida religiosa, lo mismo que á la orgánica, de perecer en la lucha por la existencia los seres menos bien dotados: *el dogma se engulle á su propios creadores.* Loisy y los modernistas se inclinan á admitir una especie de *derecho* en esa imposición de la Jerarquía, aunque sin la obligación de someterse, al menos en el fuero interno, por parte de los juzgados. Claro es que una y otra explicación desnaturalizan completamente la constitución jerárquica de la Iglesia; y por lo mismo, no es menos cierto que la mente de los evolucionistas católicos dista infinito de cualquiera de ellas; pero, por una parte, la mancomunidad que á todos los fieles se atribuye en la elaboración de los enunciados dogmáticos; y por otra, la inculpabilidad que habría de reconocerse « en las dudas y protestas » heterodoxas, como justificadas por la *novedad* que recíprocamente se reconoce en las fórmulas ortodoxas al hacer su aparición, parecen ofrecer cierta afinidad con las ideas ó de Harnack ó del modernismo.

Otro inconveniente de la teoría es la escasa coherencia y el consiguiente hibridismo de sus elementos. Sus autores han querido, indudablemente, harmonizar la doctrina católica sobre la revelación y su historia, con las teorías, hoy tan en boga, sobre el desenvolvimiento objetivo del dogma. De conformidad con las enseñanzas católicas han establecido el origen divino de la revelación cristiana y la naturaleza sobrenatural de la fe; pero al mismo tiempo admiten la elaboración humana del dogma, según las exigencias de la llamada ciencia histórica de la religión. La manera con que se determina la naturaleza y conformación del contenido dogmático en su fase primitiva, y de su elaboración en forma de enunciados en las fases ulteriores, parecen resentirse algún tanto del influjo de las teorías heterodoxas, sobre todo como las propone el modernismo.

En primer lugar, aquel contenido dogmático, realidad virtual exenta de enunciados, no se descubre cómo pueda ser objeto de fe. La fe, en el sentido católico y verdadero, es un asenso intelectual que se termina al objeto revelado: en calidad de *asentimiento intelectual* el acto de fe ha de *afirmar*, y, por lo mismo, *percibir* la verdad del objeto afirmado. ¿Y cómo puede afirmar y percibir intelectualmente la verdad de su objeto, si este no se le propone en la forma de enunciado? ¿Es acaso posible otra forma de comunicación intencional con la inteligencia humana, que la forma de afirmaciones y negaciones, esto es, de enunciados, propuestos á su consideración para que los admita ó deseche? Santo Tomás mantiene como *esencial* al

objeto de fe, la forma de enunciado [1]. Cierto que en nuestros días algunos escritores [2], tal vez no bastante versados en la dialéctica y psicología verdadera, ú olvidados momentáneamente de ella, objetan que la adhesión de la fe no recae ni puede recaer sobre una *forma intencional*, sino sobre la *realidad* significada bajo esa forma. Pero esas son sutilezas que pueden calificarse de incongruentes. Todo filósofo sensato sabe que la forma intencional es el resultado innevitable del contacto entre la realidad y la inteligencia; é igualmente, y por lo mismo, que entre la realidad en sí y la realidad en contacto con la inteligencia, es decir, bajo la forma intencional, existe la equivalencia más perfecta; intelligibile *in actu* est intellectum *in actu*, decían los escolásticos; como que la *intención* en nada modifica la objetividad real, siendo, como es, afección no de esta, sino de la inteligencia y efecto simplemente de la recepción del objeto en la facultad intelectual, recepcion que se confunde con la acción misma de entender. Santo Tomás y los escolásticos explican esa relación diciendo que la forma intencional es el medio *quo* ó *in quo* se percibe la

(1) 2ª 2ªᵉ, qu. 1ª, art. 2. Y en el libro 3 de las *Distinc.*, dist. 24, a. 1, sol. 2, escribe: « Hi qui dixerunt quod obiectum fidei est incomplexum, propriam vocem ignoraverunt ». Lo mismo establece en la 1ª parte de la Suma, qu. 16, al hablar de la *Verdad*. Para Santo Tomás la verdad formal, es decir, *sicut cognitum in cognoscente,* solo tiene lugar mediante la *composición* y *división: componendo et dividendo.*

(2) Verbigracia, A. Lefebvre *L'art de foi d'après la doctrine de St. Thomas d'Aquin,* Paris, 1904.

realidad, y que la primera es, con respecto á la segunda, como un espejo que no excede en sus dimensiones al objeto; resultando de aquí la desaparición completa del medio para que la mente vaya derecha á solo el objeto ([1]).

En consonancia con lo que acabamos de observar sobre el objeto de la fe están también algunos conceptos que ocurren en la serie de la exposición acerca de la verdadera índole de aquella virtud teológica y de sus actos. Hablando de la forma que afectaban los dogmas de la Trinidad, Encarnación y divinidad de Jesucristo antes de su expresión en fórmulas ó enunciados y de la fe que sobre esos artículos profesaban aun los Doctores más distinguidos de la Iglesia, se dice que aquella fe era « muy poco explícita », y cual corresponde « á esos altísimos é inefables misterios, más para *sentidos* y adorados en silencio que para formulados ». Estas expresiones parecen dar á entender que la fe cristiana no tanto consiste en un asenso intelectual que percibe y tiene conciencia de lo que admite, cuanto en un *sentimiento* como inconsciente y ciego, al modo que se entiende la fe entre los escritores venidos del protestantismo y entre los católicos que se nutren de sus escritos. ¿No es verdad que esas nociones se resienten algo del *fideísmo* de Tyrrell ó del *fiducialismo* de Harnack, reminiscencia de las ideas del protestantismo sobre la materia?

([1]) Lo que generalmente suele decirse y explicarse hablando de los simples conceptos, tiene igualmente lugar en la *concepción compleja* ó el *juicio*, y en toda percepción mental humana.

Por otro concepto también manifiestan ó parecen manifestar tales expresiones, frecuentes en los escritores no bastante versados en la Teología católica, su derivación de fuentes racionalístico-modernistas. Parecen suponer, en efecto, que la simple reducción del dogma á la forma de enunciados, le hace ya con solo eso perder la obscuridad propia del misterio, vinculada á la forma primordial exenta de fórmulas enunciativas. Esta concepción del dogma cuadra perfectamente á la teoría racionalista de Harnack ó á la modernista del *Programma-Risposta*. En la teoría racionalista y modernista el dogma propiamente dicho, es decir, reducido á *enunciados*, no es otra cosa que el resultado de la especulación intelectual sobre los elementos amorfos de la subconciencia, reduciéndolos á fórmulas inteligibles ó de la esfera intelectual. Los enunciados dogmáticos, según eso, representan una verdadera creación científica, donde el fundamento del asenso es el enlace intrínseco de los extremos, que la inteligencia percibe (ó cree percibir) en virtud de sus propias energías; y la concepción religiosa se diferencia de la llamada propiamente científica solamente en que su argumento se desenvuelve en la esfera de la religión. Por eso en la teoría racionalista y modernista el *enunciado* dogmático es, y no puede menos de ser, esencialmente *evidente*, y, en consecuencia, incompatible con la *obscuridad* del misterio.

He aquí por qué para los escritores racionalistas y modernistas traducirse en *enunciados* el contenido dogmático, equivale á perder su carácter de misterioso y arcano; y he aquí la concepción en que, tal

vez sin darse cuenta, se han inspirado no pocos escritores católicos cuando emplean fórmulas como la indicada y otras semejantes. Pero tales expresiones no son aplicables á la concepción católica, según la cual el motivo del assentimiento en el acto de fe jamás puede ser, mucho menos en los misterios propiamente dichos, el enlace intrínseco de los extremos ; y, en consecuencia, por más que el dogma esté propuesto bajo la forma de enunciado, puede quedar y queda perfectamente obscuro é inaccesible á la inteligencia del creyente. La obscuridad del misterio consiste simplemente en su *inevidencia*, es decir, en que el motivo del asenso no es intrínseco al objeto ; y esta *inevidencia* persiste siempre en el misterio, por más que revista la forma de enunciado. El *an sit* y *an ita sit*, es decir, la percepción del enunciado dogmático y de su verdad clara, cierta, consciente, es perfectamente compatible con la incertidumbre, obscuridad é ignorancia sobre el *quid* ó *quomodo sit*; porque la noticia del primer punto puede descansar en un motivo *extrínseco* á la verdad ó enunciado propuesto á la aceptación de la mente ; mientras la del segundo es esencialmente intrínseca al mismo.

Por fin, la teoría en su conjunto y en su fondo está toda basada en la evolución aplicada al dogma. Y ¿quién es capaz de demostrar ni *a priori* ni *a posteriori* que el espíritu humano, sobre todo en la noticia de las verdades reveladas, está sujeto á semejante ley? ¿No se demuestra, por el contrario, de una manera palmaria que en épocas determinadas de la historia, el espíritu humano, lejos de progresar en materias religiosas, ha descendido visiblemente muchos grados?

Compárese el conocimiento profundísimo y amplísimo que de la revelación cristiana muestran los Doctores de los siglos II, III, IV y V con los de épocas modernas ([1]), y se verá que, en general, lejos de descubrirse una marcha en sentido ascendente, un progreso; lo que resalta visiblemente es un pronunciado retroceso. No que los dogmas profesados por la Iglesia se hayan

([1]) La misma expresión: *épocas modernas* da á entender que de ningún modo es nuestro ánimo hacer tabla rasa de los escritores eclesiásticos desde el siglo V hasta la época actual, como lo hacen al tratar de la exegesis bíblica algunos críticos de nuestros días (v. gr. en la *Métode historique* p. 118), borrando de una plumada la historia exegético-teológica desde el siglo XIII hasta el XIX: Toledo, Maldonado, G. Sánchez, Ribera, Soto son cero en la mentalidad exegética á través de la historia! Pero estos críticos precisamente son de opinión que en nuestros días es cuando se levanta más fúlgido y esplendente que nunca el astro de la ciencia eclesiástico-bíblica: nosotros por el contrario somos de parecer que nuestra edad con todos sus innegables adelantos, más bien representa una época de decadencia en los estudios bíblico-teológicos. Entiéndase pues que nuestra mente es comparar la ciencia eclesiástico-escriturística en su aspecto propia ó principalmente tal, es decir, en su aspecto *dogmático,* y por el conocimiento amplio de la revelación cristiana, de los cuatro primeros siglos con la de los siglos XIX y XX, no con la de los siglos v. gr. XIII, XVI y XVII. Los escritores de quienes tratamos al presente y cuya teoría examinamos, seguramente no coinciden con los críticos para quienes los siglos del XIII al XIX son un páramo científico; pero si son consecuentes con su teoría del progreso, vénse precisados á admitir una distancia inconmensurable entre la ciencia de la revelación en los primeros siglos y la de los nuestros estando la ventaja por los nuestros. Esta afirmación es la que pretendemos combatir y por eso la comparación versa entre aquellos siglos y los presentes haciendo abstracción de los intermedios.

perdido, ni tampoco que en el tesoro durmiente, por decirlo así, de doctrina consignada en los escritos de los Doctores eclesiásticos haya desaparecido ó no subsista á disposición de quien quisiere utilizarlo; pero sí que al rededor de los dogmas no existe viva y en acción una teología que los ilustre y fundamente, como existía en aquellas edades.

PARTE CUARTA

El subordinacianismo anteniceno

I. — La teoría heterodoxa

Como complemento á lo expuesto hasta aquí, tratarémos en este lugar brevemente un punto importante y que guarda estrechísimo enlace con los pasajes patrísticos ya analizados; mejor dicho, constituye el aspecto principal de buen número de ellos: es el punto relativo al concepto que sobre la generación del Verbo se formaron los apologistas anteriores al Concilio Niceno, sobre todo en los siglos II y III, y puede designársele con la denominación de subordinacianismo anteniceno. Católicos y heterodoxos estudian con ardor en nuestros días esta fase de la historia de los dogmas. He aquí la teoría profesada hoy por los más distinguidos críticos heterodoxos sobre la materia.

La cristología, dice Harnack, siguió desde los tiempos apostólicos hasta la época próxima ya al Concilio de Nicea los pasos siguientes:

1.º De Cristo es preciso sentir como de Dios: está en las esferas de lo divino. Las razones de esta apoteósis son: 1.ª porque Jesús ha sido exaltado por el Padre á la dignidad de Señor del Universo y Juez de vivos y muertos. 2.ª Ha librado al mundo de las

tinieblas de la culpa y el error. 3.ª Ha traído á los hombres la verdad. En este sentido Jesús es llamado como *nuestra fe, así también nuestro Dios*. Sin embargo Jesús no era tenido como igual á Dios [1]. La fase descrita precede á la época de los apologistas.

2.º Pasando ya á estos (Justino, Teófilo, Tertuliano, Orígenes) « aunque reconocen en Jesús un ser superior, el *Logos*, sin embargo, no le hacían consubstancial al Dios sumo ».

Los fundamentos de esta doctrina, dice Harnack, los toman los Apologistas no de la revelación, sino por una parte, de la consideración del mundo, y por otra, de la índole moral del hombre, la cual es á su vez un fenómeno del universo. Este se halla por todas partes penetrado de inteligencia y orden llevando impreso el sello del *Logos*, « ostentando un como traslado ó copia de un mundo superior, y apareciendo como producto de una voluntad inteligente. Los Apologistas no hacen á Dios causa directa é inmediata del mundo: según ellos, la causa directa é inmediata del mundo es la razón ó inteligencia divina que se hace perceptible en el orden del universo, personificada é interpuesta entre Dios y la creación. Este concepto no tuvo su origen ni en la enseñanza de Cristo, ni fué tampoco ideado con la mira de separar á Dios del mundo; sino que la fórmula ó teoría del *Logos* corría válida de tiempo atrás en la filosofía religiosa de aquella época, y además el concepto sublime de Dios exigía un ser intermedio que representara la actuosidad y ope-

(1) HARNACK, *Lehrb. der Dogmeng.* 4 1, 206-209.

ración múltiple de Dios sin que su mutabilidad sufriese menoscabo » [1].

Según esta explicación de Harnack, los Padres de los siglos II y III S. Justino, Teófilo antioqueno, Tertuliano, Orígenes etc. 1.º reconocian, sí, la *existencia* del Verbo en la divinidad con el Padre; pero solo en calidad de atributo ó cualidad que no multiplicaba las personas en el ser divino; de ningún modo como personalidad distinta de la del Padre. 2.º La distinción personal entre el *Logos* ó Verbo y el Padre tuvo su principio *en el tiempo*, cuando queriendo el Dios sumo crear el mundo exterior, *produjo* de su propia sustancia al Verbo dándole la personalidad subsistente de que antes carecía. 3.º Los Apologistas llegaron á estas conclusiones no en virtud de la doctrina revelada, sino por sola la especulación filosófica; porque viendo el orden admirable que reina en las energías varias del universo, y no pudiendo menos de reconocer en ellas la huella de una inteligencia ordenadora, se imaginaron, como los filósofos platónicos, que ese orden era el resultado de la impresión grabada en el universo material por una inteligencia immaterial y subsistente, completamente paralela, por decirlo así, en su esfera intelectual y espiritual á las manifestaciones activas de la materia en el mundo, es decir, que preludiase en tipo ó ejemplar, y en el orden inteligible, la misma variedad de seres que existen físicamente en el universo corpóreo.

No puede negarse que en las expresiones de S. Jus-

[1] Harnack, *Dogmeng.* (comp.) pp. 91, 92.

tino, de S. Teófilo de Antioquía y de Orígenes existe algún fundamento, aunque solo aparente, para los dos primeros puntos; pues, en efecto, hablan de la produción temporal del Verbo por el Padre como principio y forma ejemplar de la creación externa, llamando además algunos de ellos, como S. Justino y Teófilo, á esa producción temporal del Verbo *su generación* (¹). Pero la cuestión capital no está en este punto, como se ve por cuanto llevamos expuesto y explanaremos ulteriormente más adelante; sino en la naturaleza que atribuyen al Verbo en aquella existencia previa que le conceden en el seno del Padre, *encerrado en sus entrañas*, como se expresa Teófilo (²), y que Harnack niega sea *personal*. ¿Cuál es la índole del Verbo, según los Apologistas, en aquel primer estadio de su ser? ¿Es solo un atributo ó cualidad del Dios Sumo que no pone en la divinidad distinción real de hipóstasis divinas, de Padre é Hijo; ó es por el contrario ya en esa primera fase una hipóstasis verdadera y perfecta, realmente distinta del Padre? Harnack lo niega: pero ¿es con derecho y en virtud de un análisis preciso y exacto de las expresiones patrísticas?

(¹) S. Just. *Dial.* n. 61; S. Teof. *ad Autol.* lib. 2, n. 10 y n. 22.
(²) *Ad Autol.* lib. 2, n. 22.

II. — Los escritores católicos

La generalidad de los teólogos católicos sostiene hoy, como antes, en frente de Petau, que los Padres de los siglos II y III mantuvieron firme y expresaron con la suficiente claridad no solo la sustancia del dogma trinitario, si por sustancia se entiende simplemente la *base* para venir con el tiempo en conocimiento de la consustancialidad, sino todos sus elementos esenciales como son la trinidad de personas en *unidad* de esencia, la *eternidad personal* del Verbo y su *consustancialidad* con el Padre.

Hay sin embargo en nuestros dias algunos escritores que se separan de la corriente común. No quieren seguramente ir hasta la tesis de Harnack y de Petau por el contrario, algunos la excluyen en términos expresos. El autor de la *Teología de Tertuliano* v. gr. declara *imposible* de demostrar la aserción de Harnack, se admira también de que Petau imputara á Tertuliano « la admisión de dos *Verbos*, uno impersonal y eterno, otro creado é hipostático », añadiendo además que « los apologistas de los siglos II y III suponen la generación eterna del Verbo ». Pero con respecto á la tesis común de los católicos, tienen que hacer sus reservas. Según Feder la revelación evangélica « dió los elementos fundamentales para establecer la *consustancialidad* de las personas divinas; pero quedó reservado á la Iglesia desenvolver científicamente ese concepto que no podía ser comprendido con exactitud scharf) sin una idea precisa de la personalidad, idea

que no alcanzó su desarrollo hasta después del Concilio de Nicea » ([1]); y por eso la mayor parte de los Pares anteriores á esa época, Taciano, Atenágoras, Teófilo, Justino, Tertuliano, Hipólito, Clemente Alejandrino, Orígenes, Dionisio Alejandrino incurrieron en el error subordinaciano ([2]). La doctrina trinitaria de todos ellos es la siguiente: 1.º Dios es el criador de todo lo que no es él mismo: ser *Dios* es *no ser* criatura. 2.º Dios es único; pero además del Padre es también Dios el Hijo y el Espíritu Santo. 3.º El Hijo es por tanto verdadero Dios; está sobre las criaturas, y debe ser *en consecuencia* igual y semejante al Padre ([3]). La conclusión ortodoxa debía ser: el Padre y el Hijo tienen idéntica naturaleza ([4]). Los Apologistas miran la consustancialidad más en su principio que en su efecto; más en la generación del Hijo que en su unidad de sustancia con el Padre. El Hijo es Hijo y Dios porque no procede ni de la nada ni de otra sustancia distinta de Dios, sino solo del Padre ([5]).

Así Justino aunque rechaza el subordinacianismo *arriano*, no está inmune del semiarriano ó mitigado, que admite no ser absolutamente idéntica la naturaleza del Padre y del Hijo; ni del tercero que establece subordinación y dependencia en el Hijo con respecto al Padre. En efecto, prosigue Feder, 1º según Justino

([1]) *Justins Lehre von Jesus Christus*, p. 118.

([2]) *Ibid.* Ninguno de los escritores citados, observa Feder, ostenta el título de Doctor de la Iglesia.

([3]) El subrayado es nuestro.

([4]) Feder, *Justins Lehre von Jesus Christus*, p. 118 y 119.

([5]) *Ibid.*

la generación del Hijo tiene lugar por la libre voluntad del Padre 2.° Dios necesita un intermedio para ponerse en contacto con el mundo, y ese intermedio es el Hijo (1). Feder insiste sobre todo en el primero de estos dos últimos argumentos acentuando la voz βουλή empleada constantemente (nn. 127, 128, 100 del *Diálogo*) por S. Justino. Ahora bien, βουλή es voluntad *deliberada, consejo*. Por último Justino emplea también el término θέλησις que igualmente significa resolución libre (2).

¿Son suficientes estos fundamentos para atribuir á los Padres antenicenos el subordinacianismo? No lo creemos. Por lo que toca á la primera prueba traída por Feder para hacer ver que los Padres no establecen la consustancialidad, no es fácil descubrir por qué la conclusión: « el Hijo está sobre las criaturas: debe por consecuencia ser igual y semejante al Padre » ha de ser contraria á la consustancialidad, y no más bien expresión de la misma. Si el Hijo está sobre las criaturas, no es criatura; y si no es criatura sino Dios, su naturaleza es divina: si pues Dios es *único*, la conclusión que se infiere es precisamente la de la consustancialidad. La cuestión es si la tesis de S. Justino es la de la unicidad del ser divino: pero la *unicidad* del ser divino la reconoce el mismo Feder como proclamada expresamente por los Padres en calidad de axioma indiscutible (3) y con respecto á S. Justino en especial

(1) *Ibid.* pp. 104 y 105.

(2) *Ibid.* nota 1.

(3) Es el 2° de los tres principios que según Feder reconocen los Apologistas todos.

la establece en términos expresos al empezar el *Diálogo* ([1]).

Támpoco se ve la fuerza de la segunda prueba: de que los Padres miren la consustancialidad más en su principio que en su efecto, más en la generación que en la unidad de naturaleza, no se sigue lógicamente la consecuencia de que no establezcan la consustancialidad, sino en el supuesto de que ellos no descubran suficiente fundamento para ella en la generación divina; porque si lo descubren, al sentar el principio de la generación, ven por lo mismo en ella la consustancialidad. Esta conclusión es independiente de que los Padres yerren ó acierten al pensar así; porque al presente solo se trata de si los Padres profesan ó no la consustancialidad.

Pero además, y abordando el problema objetivo ¿quién es capaz de probar que la generación divina, no por ser solo generación, sino por serlo divina, esto es, consumada en el seno de la naturaleza divina *única*, no es fundamento suficientísimo para la consustancialidad? Precisamente este es el argumento que Jesucristo emplea en el cap. 10, 34-38 de S. Juan en prueba de su consustancialidad con el Padre. Jesucristo en ese razonamiento se propone venir lógicamente á la conclusion negada por los judíos: « Yo y el Padre somos una cosa ». ¿Y en qué forma enuncia Jesús esa conclusión al fin de su razonamiento, y cuál es el fundamento lógico en que la hace estribar? La forma de la conclusión es: « yo estoy en el Padre y el Padre

([1]) n. 11.

está en mí »: es decir, yo por ser *Hijo*, y por lo mismo que lo soy, poseo la naturaleza divina numéricamente idéntica á la de mi Padre. El argumento es de perfecta corrección dialéctica en el supuesto de la unidad del ser divino, cual era el supuesto de los Padres y el de Jesucristo en el argumento citado.

La tercera prueba á primera vista es de mayor fuerza, pero tampoco tiene eficacia suficiente: S. Justino ó no habla allí de la generación eterna sino de la temporal que es contingente; ó toma la *voluntad* no por un acto deliberado del libre albedrío que puede realizarse ú omitirse á elección, sino por el afecto trascendente de infinita complacencia que acompaña en Dios al acto del entendimiento. Si por una parte se trata del acto divino por el cual es constituído el Verbo en su ser sustancial y primario, no de su relación á las criaturas; y, por otra se pretende que ese acto es libre en Dios, síguese que el Verbo en su ser primario es *contingente*, en cuyo caso vienen por tierra no ya solo conceptos secundarios del misterio de la Trinidad, sino la esencia misma del dogma. ¿Se aceptará esta consecuencia cuando se establece como indudable que S. Justino de ningún modo yerra en lo sustancial del misterio? ¿ó se admitirá que no pertenece á la sustancia del mismo la coeternidad de las personas?

Las voces griegas βουλή y θέλημα empleadas por S. Justino nada prueban en contrario: θέλησις se aplica con frecuencia, sobre todo en el lenguaje bíblico, en el cual, más que en el clásico, está vaciado el lenguaje dogmático de los Padres, á la voluntad de simple com-

placencia y afecto espontáneo. Así en S. Mateo 7, 12 y 20, 33. La voz βουλή tiene conexión con los dos verbos βόυλομαι y βουλεύω: ahora bien, es indudable que, prescindiendo de afinidades abstractas entre ambos, el primero significa mil y mil veces la voluntad afectiva de *deseo* ó complacencia espontánea que puede recaer aun sobre objetos que la mente conoce imposibles ó muy difíciles de alcanzar, y por lo mismo extraños á resolución deliberada. S. Justino, pues, solo quiere significar con esas expresiones el afecto de complacencia infinita (θέλησις), por otra parte ordenadísima (βουλή) que acompaña al acto mismo de la inteligencia del cual procede el Verbo. Así explican distinguidos intérpretes, entre ellos S. Buenaventura, el pasaje de S. Juan 5, 20. « Summe diligit, dice el Santo Doctor, quia summe unum (infra 10): et quia summe unum ideo omnia communicat Filio » ([1]).

([1]) *In S. Ioann.* 5 (*Oper.* VI, 309). Después de haber dicho Jesús en el v. 19 que como Hijo tiene parte en *todas* las operaciones del Padre (quaecumque Pater fecerit, haec et Filius similiter facit), señala en el v. 20 como fundamento de esa participación *el amor* del Padre al Hijo (Pater *enim* diligit Filium et omnia ostendit ei quaecumque facit) — y como el Hijo obra *cuanto ve* obrar al Padre, claro es que si el Padre por ese amor le muestra, es decir, le pone delante para que las *vea*, todas sus operaciones, el Hijo ha de participar en *todas*. Los intérpretes preguntan ¿cómo el *amor* que es acto de la voluntad y *supone* la generación eterna del Hijo con su potencia operativa divina *idéntica* á la del Padre, y por lo mismo *obradora* á una con ella, puede ser el *fundamento* de su operación? Sería por lo mismo fundamento de la generación eterna. S. Buenaventura responde que la unidad ó *unión suma* entre el Padre y el Hijo se llama aquí *amor*, aunque no le conviene con

El último argumento que se toma de la necesidad de un intermediario para la creación, puede explicarse ó del Logos προφορικός, ó de una simple congruencia para dar á entender por signos de acciones conocidas, un fenómeno interno de la divinidad, superior á la comprensión humana. De otra suerte probaría demasiado; á saber, no solo que el Hijo no es consustancial, sino ni siquiera Dios; pues si la naturaleza divina por su elevación infinita no puede ponerse en contacto con el mundo, la misma dificultad que en el Padre existe en el Hijo si este es Dios: en consecuencia, si el Hijo puede ponerse en contacto con el mundo, no es Dios. En realidad el fundamento de S. Justino es que el Padre, no por ser Dios, sino por ser Padre, no puede ponerse en contacto con la creación; pero esta razón no es *a priori* ni del orden natural, sino tomada de la revelación misma que enseña haber Dios criado el mundo mediante el Verbo ([1]).

Adhemaro d'Alès no avanza hasta afirmar que los apologistas no conocieron la consustancialidad y profesaron el subordinacianismo; pero si esto no puede negarse de los términos externos, tal vez no puede decirse otro tanto de la realidad. En la « *Teología*

---

propiedad ese nombre porque no es un amor *elícito,* sino un afecto espontáneo y trascendente que acompaña al simple ejercicio de cualquiera facultad, y así también del entendimiento del Padre cuando *entendiéndose* engendra al Hijo comunicándole su ser, su naturaleza, su potencia y su *operación.*

([1]) La verdadera mente de S. Justino quedó explicada al tratar de los Padres antenicenos.

de Tertuliano », pag. 93 nota se dice: « no creemos *demostrable* con respecto al conjunto de los Apologistas la proposición de Harnack: solo el Logos προφορικός es una hipóstasis distinta del Padre: el Logos ἐνδιάθετος no lo es. Más seductora es la de Puech restringida á Taciano: el Logos... era inmanente (á Dios) pero no formaba todavía una persona distinta. Sin embargo, antes de aceptarla, haremos observar que supone un trabajo de amputación ». De estas expresiones parece inferirse que d'Alès no acepta la tesis de Harnack sobre la *indistinción personal* entre el Verbo y el Padre antes de la creación: no obstante, obsérvese que tampoco la rechaza; conténtase el autor con decir: *no creemos demostrable*; pero el conjunto del pasaje parece dejar indeciso el problema. « ¿Cuál es, de un modo preciso, pregunta el autor, la condición del Verbo inmanente en el seno del Padre? *Es muy difícil determinarlo* [1] y no parece que todos (Orígenes, Clemente, Tertuliano, Teófilo, Justino) han concebido la cosa del mismo modo. Si la generación de que hablan no afecta á la sustancia misma del Verbo, en otros términos, si en ella no hay otra cosa que una evolución accidental, debe concluirse lógicamente que el Verbo distinto del Padre después de esta generación temporal, era distinto de él desde el principio. *No pretendemos que esta consecuencia haya sido claramente deducida por todos los Padres del siglo II: haremos constar solamente que su punto de vista no es*

[1] El subrayado es nuestro.

el de la teología posterior ([1]): las preocupaciones de esta época eran de orden cosmológico. De aquí que en estos Padres ocurran aserciones que á veces nos desconciertan, pero cuya falsedad no debe exagerarse. Acabemos de mostrar que tal es el caso de Tertuliano.

Sobre la vida íntima de Dios antes de la creación se expresa así (Prax. 5): *Dei dispositio quae fuit ante mundi constitutionem ad usque Filii generationem.* Esto equivale á decir *claramente que la generacion del Hijo, tal como él la considera, no es eterna en Dios* ». Cítanse á continuación frases parecidas y se termina: « es preciso sin duda ver en esta concepción un efecto de ese materialismo instintivo del que Tertuliano jamás logró desprenderse. Sea lo que fuere, quedan en pie sus aserciones precedentes: *el Verbo es eterno en Dios.* Es preciso retener estas aserciones para contrabalancear lo que él dice desde el punto de vista de la generación temporal » ([2]).

Otros escritores católicos han participado también en mayor ó menor grado de las ideas representadas por D'Alès y Feder.

Antes de proponer por nuestra parte la solución que preferimos, hagamos algunas observaciones sobre el sentido de estas palabras que hemos citado de D'Alès y su enlace con la nota sobre la inadmisibilidad de la tesis de Harnack. No es fácil descubrir con perfecta

([1]) El subrayado es nuestro.

([2]) *La Théologie de Tertullien*, pag. 94 y 95.

distinción qué es lo que en realidad siente el autor de la *Teología de Tertuliano* con respecto á la mente de este Doctor sobre la distinción ó indistinción *personal* entre el Verbo y el Padre antes de la emisión del *Logos prophoricos* en orden á la Creación. Puesto que parece rechazar la tesis de Harnack, y esta solo puede ser rechazada á condición de que los Doctores del siglo II y III admitan la distinción *personal* en aquel primer estadio, la actitud de D'Alès parece debería ser ésta: los Doctores ó Apologistas citados *admiten* la distinción personal; ó á lo menos: es *mucho más probable* que la admiten. Pero el conjunto de las reflexiones sobre Tertuliano, las citas que de él se acumulan [1] y la aserción: *tal es el caso de Tertuliano*; es decir, « es muy dudoso que Tertuliano admita la distinción », parecen ir derechamente más bien á confirmar que á desvirtuar la tesis de Harnack.

Por eso nosotros respetando, claro está, la opinión de D'Alès creemos que tal vez no basta para desechar fundadamente la tesis del Profesor de Berlín; porque si en el cap. 5 *contra Praxeas* donde se propone Tertuliano explanar *si existe* el Hijo, *cuál es y cómo es constituido*, resulta tan oscuro que « *desconcierta*, que sus expresiones equivalen á una *negación de la gene-*

[1] Cítanse cuatro pasajes expresos, dos de ellos muy largos, y otros dos por remisión, encaminados todos á probar que Tertuliano no admite la distinción *personal*. Además el autor explica su mente en otra parte en estos precisos términos: « je mets plus que jamais en doute la netteté des idées de Tertullien sur *la préexistence eternelle du Verbe* À L'ETAT DE PERSONNE ». El subrayado es del mismo escritor.

ración eterna », seguramente tales concesiones lejos de llevar á los lectores la convicción de que la tesis de Harnack es *indemostrable,* por el contrario, tienden á robustecerla.

Verdad es que D'Alès añade: « quedan en pie las aserciones precedentes de Tertuliano: *el Verbo es eterno en Dios* »: pero Harnack no tendrá dificultad alguna en conceder esa tesis que él mismo establece en términos expresos: « puesto que Dios no es irracional (ἄλογος), dice exponiendo la doctrina de los Apologistas, *siempre* tiene consigo al Verbo ó Logos » (1). No está ahí la dificultad, ni tampoco en si existe *alguna* distinción ya en ese estadio y antes de la *emisión* del Verbo, sino en si esa distinción es *personal,* en si el Logos ó Verbo es ya entonces una *Hipóstasis:* ésta es la dificultad y en esto consiste la controversia. Si en la mente de Tertuliano el Verbo en ese estadio no significa una Hipóstasis, si solo significa la Razon-atributo, la proposición: « el Verbo es eterno en Dios » no contrabalancea las proposiciones de Tertuliano acumuladas por D'Alès de los capp. 3, 5 y 18 *contra Praxeas;* porque en tal supuesto, ese Verbo no es personal y distinto del Padre antes de la creación. Solo en el caso contrario, esto es, si el Verbo es en el pensamiento de Tertuliano una Hipóstasis ya en el primer estadio, desde la eternidad, *antes* de la emisión, la proposición: « el Verbo es eterno en Dios, distinguiéndose personalmente de él, como una segunda Hipóstasis dentro del ser di-

(1) *Dogmengeschichte* 4, 1, 532.

vino », contrabalancea las expresiones en apariencia contrarias, y no solo las contrabalancea, sino que las explica satisfactoriamente ([1]).

III. — Análisis de Tertuliano

Preciso es, según eso, examinar atentamente el pensamiento del gran Doctor africano, y en aquellos pasajes donde se propone manifestarlo, no en sentencias emitidas ocasionalmente y que pueden tener sentidos muy varios. Si este examen no se hace con cuidado, hay peligro de incurrir en inconvenientes de no escasa importancia, como son el de hacer una grave ofensa

([1]) En el núm. de los *Etudes* correspondiente al 5 de Enero de 1907, tom. 110, p. 114 se copian y refutan unas expresiones que yo había escrito en 1906 (*Razón y Fe*, tom. 16, p. 380-385) sobre las palabras que se acaban de citar en el texto, y pertenecientes al autor de la Teología de Tertuliano. Redúcense á afirmar lo que de nuevo afirmamos ahora, que la explicación propuesta por D'Ales sobre Tertuliano es, á nuestro juicio, insuficiente contra la teoría de Harnack. Citadas mis palabras son refutadas largamente. Mas en la refutación se omite *una palabra*, pero esencial y decisiva, la palabra *personal*. Yo no había afirmado, como ni afirmo ahora, que en el libro *La Teología de Tertuliano* se hubiera puesto en duda la persuasión del Doctor africano sobre la *preexistencia* y *eterna*, del Verbo *antes de la creación:* lo que yo dije y repito ahora es que se pone en duda esa preexistencia del Verbo *en calidad de Hipóstasis* y, por lo mismo, la distinción *personal* entre el Hijo y el Padre en aquel estadio. Harnack niega precisamente solo esto: en consecuencia ¿cuánta es la distancia entre la tesis de Harnack y la de D'Alès ?

al mismo Tertuliano atribuyéndole una doctrina errónea ó imperfecta, cuando en realidad no es así: el de hacer una imputación no bien fundada á los Padres de la época antenicena; el de acusar indirectamente á la Iglesia de dura ó tiránica en la condenación de errores inculpables; el de justificar tesis ocasionadas á graves desaciertos (1).

La mente de Tertuliano se descubre con suficiente distinción analizando los capítulos 5, 6 y 7 *contra Praxeas.* Esta es la fuente auténtica para reconocer la mente de Tertuliano, porque en esos capítulos se propone « examinar todo lo perteneciente al Hijo *an sit, et qui sit, et quomodo sit* ». Tertuliano desenvuelve su pensamiento en esta forma: « Antes de todas las cosas (de la creación) Dios existía solo.... pero *solo,* porque nada exterior existía aún *fuera* de él. Sin embargo, no absolutamente solo; porque tenia consigo la *Razón* que retenia en su propio sér, *pues Dios también es racional* » (2). Según eso Tertuliano no concibe la divinidad en un Dios, en una personalidad absolutamente solitaria: en la divinidad ó naturalza divina, en Dios, aunque único en concepto de tal, hay *siempre* Dios y la

(1) Estas son las razones que nos mueven á exponer, con la objetividad que nos sea posible, nuestro parecer en la presente controversia sin dejar de respetar, lo repetiremos nuevamente, el parecer contrario.

(2) « Ante omnia Deus erat solus, ipse sibi et mundus et locus et omnia. Solus autem quia nihil aliud extrinsecus praeter illum. Caeterum, ne tunc quidem solus; habebat enim secum, quam habebat in semetipso, rationem suam scilicet. Rationalis etiam Deus ». *Contra Prax.* cap. 5.

Razón divina, y de tal suerte que *no puede concebirse* Dios sin esa Razón. Ahora bien, ¿qué valor da Tertuliano á esa *Razón divina* que existe siempre en el ser divino y es inseparable de él? ¿Es simplemente el de un atributo? ¿Es tal vez algo de mayor relieve que un simple atributo pero no una hipóstasis? ¿ó es una verdadera y formal hipóstasis divina?

Tertuliano prosigue: « Esta Razón es llamada por los griegos *Logos*, con cuyo vocablo designamos *la Palabra* ». Según eso, la Razón divina para Tertuliano no es la mente νοῦς, ó sea la facultad de pensar: es el término de la locución interna, la palabra ó verbo interior, pues hace á su *Ratio* equivalente al *Logos* en la nomenclatura eclesiástica griega. El valor por consiguiente que Tertuliano vincula á su Razón divina es, en significado y expresión, exactamente el mismo que S. Juan y después de él los Doctores griegos y latinos hasta Santo Tomás han vinculado al Verbo personal divino, al Hijo. Ya solo esta circunstancia es una presunción de gran peso en favor de la personalidad del Verbo en el seno de Dios antes de la creación y desde toda la eternidad en la mente de Tertuliano.

El Doctor africano continúa: « *Por eso* suele decirse que en el principio estaba en Dios *la Palabra* (*Sermo*); bien que sea más exacto poner la *Razón* antes que la *Palabra*, porque Dios no es *sermonalis* a principio, pero sí *rationalis*, y esto aun antes del principio: y también porque la Palabra misma manifiesta ser antes que ella la Razón como su fundamento, pues la Palabra tiene

su consistencia en la Razón » [1]. ¿Qué quiere decir Tertuliano con estas expresiones? Adviértase en primer lugar que Tertuliano persiste en la descripción del primer estadio, antes de la emisión del Verbo ó Palabra, antes de la creación, en el principio y antes del principio. Pues bien; ya en ese estadio, cuando solo tiene lugar la acción de Dios *ad intra,* que se consuma en el seno mismo del ser divino, Tertuliano admite como plenamente constituida la *Palabra, Sermo* en su ser propio de tal: y si no halla enteramente correcta la expresión: « in principio erat *Sermo* », aplicada á ese estadio, la incorrección é impropriedad no está en el fondo de la sentencia expresada, es decir, en que no esté constituida la Palabra ó el Hijo en el mismo ser sustancial que posee al ser *emitido* en el segundo estadio, en el momento de la creación, sino solo en su forma externa, y porque la voz *Sermo* designa más bien que el ser sustancial y constitutivo del Verbo, su relación adventicia á la creación.

Dos indicios manifiestos de la mente de Tertuliano se revelan en la serie de sus expresiones. El primero es la distinción que hace entre palabra interior ó *Ratio* y palabra exterior para la cual reserva la denominación de *Sermo.* Esta distinción lleva consigo la distinción de dos actos mentales pero análogos, cada uno de los

[1] « Ideoque iam in usu est nostrorum per simplicitatem interpretationis, Sermonem dicere in principio fuisse; cum magis competat Rationem antiquiorem haberi; quia non sermonalis a principio, sed rationalis Deus etiam ante principium; et quia ipse quoque sermo ratione consistens, priorem eam ut substantiam suam ostendat » (Ibid.).

cuales tiene su término propio y correlativo: uno puramente interno cuyo término es la *Razón* ó Verbo; otro externo cuyo término es la *Palabra* ó *Sermo:* uno y otro pertenecen á la misma categoría de *locución* con la sola diferencia de ser el primero locución interna, el segundo locución externa. ¿Cuál es el valor preciso que tiene para Tertuliano el acto interno y cuál el de su término la Razón divina? Como Tertuliano no hace aquí otra cosa que dar carta de ciudadanía latina á la concepción eclesiástica griega del *Logos* inaugurada por S. Juan, el valor de su *Ratio* es el mismo que el del *Logos* de los griegos; y el significado del acto interno que la produce, el de una operación divina productora de ese mismo Verbo, el cual en S. Juan se identifica con el *Unigénito* que se hace hombre en Cristo; y por lo mismo aquella operación productora es una verdadera *generación.*

Por eso Tertuliano, y es el segundo indicio manifiesto de su mente, no contento con remitirse á la concepción griega, y con aplicar á su *Ratio* y al acto ó locución interna que la produce, la nomenclatura y el texto de S. Juan, añade en términos expresos que la *sustancia* ó ser de ambos términos, la Palabra y el Logos ó Ratio es *idéntica,* señalando la causa de esa identidad: « porque la Palabra, dice, no tiene *otro fundamento de consistencia* que la Razón »; es decir, porque *el ser* de la Razón es idéntico al de la Palabra. Siendo pues el ser de la Palabra ó Sermo una verdadera hipóstasis, distinta personalmente del Padre, también es una *hipóstasis distinta* del Padre el *Logos*

ó *Ratio* ya en el primer estadio de su ser y antes de su emisión.

Tertuliano acaba de redondear su pensamiento preocupando una dificultad que podría surgir de sus anteriores palabras. « Aunque es verdad, continúa, que en rigor se diferencian el *Verbo* y la *Palabra*, no existe sin embargo entre ellos distinción *sustancial.* Porque si bien Dios no había aún emitido su Palabra, sin embargo, por razón de la identidad sustancial dicha [1], *poseía dentro de sí mismo la Palabra con la Razón y en la Razón misma*, cuando meditaba en silencio y disponía consigo lo que más tarde había de decir por la Palabra » [2].

Tertuliano quiere decir y dice que la diferencia de *relación* que existe entre la *Palabra* y la *Razón* ó Verbo, no impide que por razón del ser de que ambos constan sean *una misma cosa;* y así que en el Verbo y con el Verbo esté ya también en Dios la Palabra, es decir, la Hipóstasis divina llamada por los griegos *Logos prophoricos*, antes de su emisión externa por la locución creadora y la obra de la Encarnación. Es, pues, indudable que para Tertuliano existe *distinción personal* entre el Padre y el Hijo antes de la creación, y en el seno mismo de la divinidad.

[1] Alude Tertuliano á lo que poco antes ha dicho, á saber, que la *sustancia* ó ser de la Palabra, *su consistencia*, está en la Razón.

[2] « Tamen et sic nihil interest. Nam etsi Deus nondum sermonem suum miserat, proinde eum cum ipsa et in ipsa Ratione intra semetipsum habebat, tacite cogitando et disponendo secum quae per sermonem mox erat dicturus » (*Ibid.*).

Pero no contento Tertuliano con la razón fundamental de identidad entre la Palabra y la Razón, añade otra que se refiere á la forma misma en que se diferencian. « Porque cuando Dios, escribe, meditaba y ordenaba ó disponía (la creación futura) con su Razón, hacía á esta, *Palabra,* por lo mismo que la trataba con palabras » ([1]). Es decir, al deliberar Dios con el *Logos* ó Verbo sobre la creación futura, todavía no resuelta, constituía ya al *Verbo* en *Palabra,* le hacía pasar de Palabra interna á Palabra externa; porque precisamente el Verbo pasa á ser Palabra por la relación que adquiere al Universo externo: y como las deliberaciones de Dios con la Razón ó Verbo versaban sobre la creación futura, ya por lo mismo hacía que la Razón revistiera esa relación al mundo exterior y así pasara á ser Palabra.

Tertuliano concluye: « Podría, pues, establecer con razón que Dios, *aun antes* de la creación del Universo (y de la emisión del *Logos prophoricos* que se computa con ella) no estaba *solo;* pues tenía en sí mismo á la Razón y *en la Razón á la Palabra* producida por él como *segundo ser*, mediante la agitación interna de sí propio (agitando se) » ([2]). Tertuliano vuelve al fin

([1]) « Cum ratione enim sua cogitans atque disponens, sermonem eam efficiebat quam sermone tractabat » (*Ibid.*). — Nótese el juego de palabras de Tertuliano en estas últimas expresiones; toma el término *Sermo* en un doble sentido haciéndolo primero nombre propio del Verbo y luego apelativo.

([2]) « Possum itaque non temere praestruxisse et tunc Deum ante universitatis constitutionem solum non fuisse, habentem in semetipso proinde Rationem et in Ratione Sermonem, quem secundum a se faceret agitando se » (*Ibid.*).

de su razonamiento sobre la tesis que estableció al principio, á saber, que antes de la creación, y teniendo en cuenta solamente el ser divino, no debe concebirse á Dios como solitario, sino como acompañado de otro que estaba con él. Y ¿cuál es la razón que señala Tertuliano de esta afirmación? Hela aquí: « porque la *Razón* que no puede dejar de existir en Dios, y sin la cual no puede este concebirse, encierra ya en sí el *ser* ó *entidad* de la Palabra: porque ya en aquel primer estadio ha precedido una acción (agitatio) que no puede dejar de tener su término propio. He aquí la mente de Tertuliano sobre la constitución interna del Ser divino antes de todo movimiento de relación externa. En ese primer estadio, Dios no estaba *solo;* acompañábale la Razón, el Verbo, la cual, si bien alcanza su última perfección por la locución externa en orden á las obras *ad extra* de la creación y Encarnación, estaba ya no obstante *constituida* en su ser sustancial propio ó íntimo que no es otro sino el del Verbo.

Esta Palabra no era un simple atributo divino. 1.º porque Tertuliano la identifica con el *Logos* de los griegos, es decir, con el Verbo; 2.º porque la hace término de la locución interna de Dios y por lo tanto, establece entre ella y Dios la distinción relativa de término contrapuesto; 3.º porque es resultado de una agitación ó movimiento vital interno del Ser divino: *quem secundum a se faceret agitando se;* 4.º porque le llama *segundo ser,* es decir, la *segunda Hipóstasis divina* como llaman de

continuo al Verbo ó Hijo, Orígenes y S. Justino [1]. Esta agitación, movimiento ó actuación vital del ser divino cuyo término es la Palabra en su ser sustancial, no es en la mente de Tertuliano la locución externa que precede inmediatamente á la creación y cuyo término proprio es el *Logos prophoricos*, no: es la locución *interna* sin que en esto pueda caber duda alguna; *agitare se* no expresa ni puede expresar acción *ad extra*, expresa una acción que se consuma toda en principio y término dentro y en lo íntimo del ser divino. Tertuliano llama á esta Palabra ó Verbo *el segundo* después de Dios: la expresión está tomada de la filosofía, ó mejor, teología platónica alejandrino-patrística, como puede verse y lo hemos visto en S. Justino, en Orígenes y en Teófilo de Antioquía [2].

Si se pregunta ¿por qué Tertuliano emplea una expresión tan extraña para significar la generación eterna (*agitare se*)? A esta pregunta respondemos que por la misma razón por la que Santo Tomás recurre á la *intelección*. Tertuliano como Santo Tomás quiere dar al misterio una explicación de congruencia racional; y lo mismo que el Angélico Doctor, da una explicación genial designando la inmanencia del acto por el verbo *agitare se* que evidentemente quiere describir gráfica-

(1) La denominación de *segundo ser* aplicada al Verbo ó *Logos* es clásica entre los neoplatónicos alejandrinos.

(2) Léanse los numerosos pasajes que sobre el *Segundo Principio* trascribe Eusebio de diversos autores en su *Preparación evangelica*.

mente un acto vital que se consuma y tiene su término en el seno del ser divino ([1]).

Una dificultad puede tal vez proponerse contra la explicación que hemos dado de toda la sección de Tertuliano: el empleo del verbo *faceret* cuando Tertuliano describe la procesión eterna del Verbo: y de hecho un distinguido comentador del Doctor africano y sus escritos cree suficiente ese argumento para no admitir que Tertuliano profesa la distinción personal entre Padre é Hijo antes de la creación ([2]). A nosotros nos parece muy ligera esa dificultad; porque constando con entera claridad que se trata del estadio de existencia del Verbo *antes* de la creación y en el seno del ser divino, es claro que se trata de una generación ó produción no solo eterna, sino *consustancial*, y así el verbo *faceret* tiene aquí un sentido impropio. Además, la mente de Tertuliano al emplear ese verbo no es que el Padre *hace* al Hijo, sino que *hace* al Hijo *el segundo:* no es lo mismo *hacer* que *hacer el segundo: hacer el segundo* solo significa *poner en segundo lugar*. Finalmente, toda vez que se trata del estadio anterior á la creación externa mediante la emisión del *Logos prophoricos*, la objeción no prueba que Tertuliano no

([1]) Téngase presente que Tertuliano escribe al terminarse el siglo II y empezar el III cuando todavía estaba muy distante la época en que la filosofía y teología eclesiástica formulaban su terminología. Lo que asombra es que Tertuliano halle expresiones tan adecuadas al pensamiento que quiere manifestar.

([2]) « Tertullien, escribe, a de textes qui font difficultés, *ne fût* ce que celui-ci: quem secundum a se **faceret** ». El subrayado es del mismo escritor.

admite la *personalidad* distinta del Verbo, puesto que por lo mismo que es *hecho*, es realmente distinto, sino solo su divinidad y consustancialidad: tendríamos á Tertuliano preludiando á Arrio. Pero de la *consustancialidad* del Verbo con el Padre en opinión de Tertuliano nadie ha dudado hasta ahora.

IV. — El Verbo-Hipóstasis de los Padres Antenicenos

Con lo dicho podemos satisfacer, al menos con gran probabilidad, á esta importantísima cuestión: el Verbo ó Palabra en el primer estadio de su ser y antes de la locución externa ordenada á la creación ¿es ya una Hipóstasis en el pensamiento de los Padres antenicenos y en especial en el de Tertuliano? D'Alès responde: es dudoso; Tertuliano y los demás apologistas del siglo II y III se ocupan en el aspecto *cosmológico* del *Logos* y *analizan poco el ser íntimo de Dios*, esta es la diferencia entre los Padres antenicenos y postnicenos (1). A nosotros nos parece que el trozo recitado no es despreciable como muestra de la mentalidad de Tertuliano sobre la psicología del ser íntimo de Dios; y aun nos atreveríamos á añadir que es difícil encontrar en Padre alguno postniceno una explicación más profunda de las relaciónes entre el Verbo y el Padre. En una palabra, creemos que ese esfuerzo de metafísica eclesiástica revela una mente vigorosa y quizá no inferior á los grandes genios de épocas posteriores. De

(1) *La Théol. de Tertull.* p. 94.

todo modos en ese fragmento tenemos cuanto necesitamos para conocer con suficiente claridad que en la mente de Tertuliano el Verbo ó Palabra, ya en ese primer estadio es una Hipóstasis, es el Hijo, y que procede por generación interna y eterna.

He aquí las razones: 1º La Razón ó Palabra interna no se diferencia entitativamente, según Tertuliano, de la Palabra externa; el ser *constitutivo* de ambas es el mismo; más aún, puesto que la Palabra externa tiene su consistencia en la Razón, que es anterior á la Palabra, evidentemente esta no añade sobre la Razón otra cosa que una pura relación accidental. Y bien: ¿la Palabra es llamada Hijo según Tertuliano y constituida en el ser de tal por una simple relación accidental, ó lo es por su ser constitutivo é íntimo? ¿Quién puede dudar de que lo es en virtud de este último? Si, pues, este ser es propio ya de la Palabra interna, la Palabra interna, término de la locución interna y anterior á la locución creadora, es ya el Hijo, una verdadera Hipóstasis. 2º Para Tertuliano el *segundo ser* está ya constituido por una agitación ó actuación vital é intima del ser divino, *anterior* á la locución creadora: ahora bien, el *segundo ser* no es otro que el Hijo: pues Tertuliano toma esta denominación de la nomenclatura de los alejandrinos y helenistas. 3.º Según Tertuliano Dios habla, delibera, se aconseja con la Palabra interna, y por lo mismo, ésta habla también y delibera con Dios: pues bien, los actos de tratar, deliberar, hablar, son *personales*. 4.º Dios no estaba ni estuvo jamás, ni puede concebirse *solo:* ahora bien, los atributos, y todo lo que no sea una Hipóstasis, no puede impedir la soledad en

Dios: si los atributos y perfecciones bastaran, Dios, según Tertuliano, tendría tantos socios cuantos son sus atributos. Ahora comparemos estos resultados con la condición que pide D'Alès para conceder que el Verbo debe concebirse ya como Persona ó Hipóstasis antes de la creación. He aquí la condición. « Si la generación temporal, escribe D' Alès, no afecta á la sustancia misma del Verbo, en otros términos, si en ella no hay otra cosa que una evolución accidental, debe concluirse lógicamente que el Verbo, distinto del Padre después de esta generación temporal, era distinto de él desde el principio ».

Después de lo ya expuesto nosotros preguntamos: ¿qué falta en la descripción de Tertuliano para concluir que en su mente, en efecto, la generación temporal no afecta á la sustancia misma del Verbo; que en ella no hay otra cosa que una evolución accidental? La sustancia ó entidad de la Palabra está constituida según Tertuliano ya en la *Razón;* luego cuando más tarde viene la emisión, esta no puede tener por término propio el ser sustancial constitutivo ó entitativo del Verbo, sino solo una modalidad del mismo, una relación accidental.

Tenemos, pues, por indudable que Tertuliano admite y establece, no solo *presupone,* la distinción personal entre el Padre y el Hijo ya antes de la creación ó de la emisión de la Palabra.

¿Qué decir de los demás Apologistas? Con respecto á Orígenes no cabe duda: profesa la misma doctrina

con algunas ampliaciones [1]. Con respecto á Teófilo, este expone aunque con más brevedad exactamente la misma doctrina que Tertuliano: y lo mismo debe decirse de S. Justino.

Según eso los Doctores intermedios entre Nicea y la edad apostólica profesaron ya sobre la eternidad del Verbo, su distinción personal respecto del Padre, su consustancialidad con El, la misma doctrina que en Nicea fué solemnemente definida y consagrada mediante la dicción ὁμοούσιον que compendia los elementos esenciales del misterio de la Trinidad. Así la historia comprueba lo que proclaman los monumentos del Concilio de Nicea: que la Iglesia del siglo IV en este Concilio no hizo otra cosa que declarar y sancionar con mayor solemnidad, con la solemnidad de los cánones conciliares de una Asamblea universal, la fe que invariablemente venía profesándose desde la predicación apostólica.

Al testimonio de no pocos de los Doctores citados en nuestra reseña, Dionisio, Orígenes, Teognosto etc., invocado repetidas veces por S. Atanasio en la augusta Asamblea, agregábase el bloque imponente de la catequesis oficial de la Iglesia por toda la cristiandad, representado en los Vicarios ó Prelados de diversas regiones, y provincias del orbe cristiano, cada uno de los cuales aportaba la tradición de su propio país no solo cual estaba vigente al tiempo del Con-

[1] Sobre todo la de distinguir en el Verbo la triple ejemplaridad ó el triple ejemplarismo que ya expusimos con respecto á las tres categorías de seres creados.

cilio, sino en calidad de herencia reverentemente recogida de la serie de generaciones desde el origen de cada Iglesia.

Una confirmación de las explicaciones que hemos propuesto es que S. Atanasio cita con elogio como campeones de la ortodoxia y precursores de la definición nicena á S. Dionisio de Alejandría, á Orígenes, á Teognosto, según indicamos; y que respecto de Tertuliano las analogías de su doctrina con la de Orígenes son patentes [1]. Infiérese de aquí que también Tertuliano fué ortodoxo en este punto; y si no es citado como los precedentes, la razón es porque la Iglesia y sus grandes Doctores siempre han tenido gran reserva en citar con elogio á escritores heterodoxos aun con respecto á materias en que no erraron, á fin de que las alabanzas tributadas en un argumento dado no den ocasión á imprudentes ó maliciosos para extenderlas á aquello en que claudicaron. Por lo demás, no consta que la Iglesia pusiera tacha á la doctrina de Tertuliano relativa á la Trinidad. Lo propio puede y debe decirse de Teófilo de Antioquía y de S. Justino. Feder, expuesta la doctrina de S. Justino sobre la consustancialidad del Verbo en el sentido en el que él la entiende, se hace esta pregunta: ¿calló Roma? Y responde: « nos faltan noticias sobre los Papas contemporáneos de Justino; pero sabemos que

[1] No es de este lugar reunir las locuciones, enteramente idénticas, que sobre las relaciones del Hijo con el Padre y con la creación ocurren á *cada paso* en todos los Apologistas de los siglos II y III: puede ser que las recojamos en otra ocasión.

la doctrina de *Tertuliano* é Hipólito fué reprobada por Calixto, y que el Papa Dionisio rechazó la doctrina de los Alejandrinos » ([1]).

De estas palabras lo que se infiere es que no hay fundamento histórico para afirmar que hubiera sido censurada la doctrina de S. Justino, y solo indirectamente se pretende probar la censura. Pero el argumento de analogía con Hipólito vale poco; porque los errores de Hipólito son manifiestos, mientras que no se prueba otro tanto de S. Justino, sino más bien lo contrario.

Feder apunta, aunque indirectamente, que la doctrina de Tertuliano fué reprobada por Calixto; no sabemos de dónde ha sacado el autor esa especie: es verdad que fué condenado por Calixto uno de los capítulos doctrinales de Tertuliano; pero fué el relativo á la limitación del poder de las llaves, no la doctrina trinitaria. Tal vez se alude á unas palabras de Schwane en su *Historia de los Dogmas:* así lo persuade la junta de Tertuliano é Hipólito, cuyos nombres asocia aquel escritor como participantes de análogos errores: pero lo que Schwane dice es solo esto: « la doctrina de Tertuliano *habría sido* condenada como la de Hipólito si hubiese estado en contacto más próximo con el centro, como Hipólito » ([2]). Schwane, como se ve, habla solo hipotéticamente, y en consecuencia negando el hecho de la condenación; por lo demás, aun esto lo dice Schwane desde un punto de vista poco equitativo

([1]) p. 119.

([2]) *Dogmengesch.* I, 120

con Tertuliano en el artículo relativo á la Trinidad. Trátase, pues, de una apreciación personal de Schwane que puede discutirse y no aceptarse.

En lo que convienen los escritores más eruditos es en que, si bien Tertuliano halla en los escritores eclesiásticos posteriores un eco muy inferior á su mérito, por la razón que indicamos, sin embargo, la carta del Papa Dionisio contra los Sabelianos, que S. Atanasio recita en su opúsculo *De decretis Niceae*, 26, está inspirada en su conjunto y en numerosos detalles en Tertuliano *contr. Praxeas* 2-11 (1). El silencio ó poca estima de Tertuliano en los escritores católicos de edad posterior se explica fácilmente: el que yerra en un punto pierde su autoridad aun con respecto á otros muchos en que acierta. ¿Cómo podía citarse eficazmente su testimonio contra los arrianos cuando estos podían replicar: si seguís en ese artículo á Tertuliano, seguidle también en el relativo al poder de las llaves; y si en este no le seguís, no invoquéis su autoridad en el relativo á la Trinidad. Claro es que tal razonamiento no es justo; pero es indudable que la alegación de Tertuliano á una con los demás Doctores ortodoxos se hubiera prestado á subterfugios que debían evitarse ó prevenirse en controversia tan capital.

(1) Véase ADHÈMAR D'ALÈS, *Théol. de Tertull.* pp. 499-503.

PARTE QUINTA.

En qué consiste el progreso doctrinal

I. — Nociones previas: el dogma

Nada más frecuente en nuestros días que las discusiones orales ó escritas sobre el *dogma.* El incrédulo y el creyente, el heterodoxo y el católico, el sabio y el ignorante: todo el mundo habla y perora, diserta y escribe sobre el *dogma.* Y ¿qué es el dogma? Para el público laico el *dogma* es en la esfera religiosa lo que el *absolutismo* en la política. El anarquista entiende por absolutismo el orden y la ley: todo cuanto pone ó tiende á poner una traba saludable al desbordamiento de instintos indisciplinados ó criminales, todo esto es para él absolutismo. Análogo es el concepto que el laico se forma acerca del dogma: toda idea religiosa que recuerda ó tiende á recordar al hombre que no es dueño absoluto de su ser y de sus acciones; que no puede sustraerse á la vigilancia de un Ser supremo el cual espía sus pasos; que no puede declinar su responsabilidad ante él; que es indispensable someterse ante el mismo rindiéndole vasallaje mediante un culto y una moral: esto es el dogma.

Noción, como se ve, sumamente elástica, y por lo mismo inexacta y falsa. *Dogma* si se atiende á su

etimología es lo mismo que regla para dirigir la vida religiosa, ó en las creencias, ó en la vida práctica: dogma es lo *verdadero* en la especulación, lo *bueno* ó *justo* en la práctica [1]. Pero hablando ya con precisión científica, en el lenguaje eclesiástico y teológico *dogma* es « una verdad revelada por Dios, conocida como tal, y á la que hay obligación de prestar asentimiento de fe divina ». Sin embargo no todos los católicos convienen en determinar *cuáles* son las verdades reveladas á las que hay obligación estricta de prestar asentimiento de fe divina. Entre los teólogos más ó menos tocados de jansenismo, febronianismo ó galicanismo en el siglo XVIII y á principios del XIX, era común definir el *dogma* como una verdad declarada solemnemente en concepto de tal por la Iglesia. Así Felipe Chrismann en su *Regula fidei* define el dogma en estos términos: « Dogma fidei nihil aliud est quam doctrina et veritas divinitus revelata quae *publico Eclesiae iudicio* fide divina credenda ita proponitur ut contraria ab Ecclesia tamquam doctrina haeretica damnetur ». Si en esta definición se entiende por juicio público de la Iglesia solamente la definición solemne, como parece entenderlo Chrismann, no serán propiamente *dogmas de fe* otras verdades que las definidas solemnemente como tales ó en un Concilio ecuménico ó por una definición *ex cathedra*.

Aunque en nuestros días se han rectificado notablemente las ideas en este punto, merced sobre todo á la declaraciones del Concilio Vaticano; hay todavía no

[1] Véase *Kirchenlexicon*, art. *Dogma*.

obstante no pocos para quienes una verdad revelada solo es dogma de fe obligatorio cuando sobre ella recae una definición solemne que la declare como tal. No es raro tropezar, aun en escritos que tienen la pretensión de apologéticos, con expresiones parecidas á ésta: « la definición ó declaración solemne de la Iglesia es la que constituye en *dogmas* las verdades reveladas ». Según este axioma, ó no podría constar con certidumbre á los fieles de la revelación de una verdad sino mediante una definición solemne, ó aunque constara con seguridad de su revelación divina, por ser conocidamente propuesta como revelada por el Magisterio universal y constante de la Iglesia en la predicación y la catequesis eclesiástica, no habría obligación de aceptarla y profesarla como tal; no sería un *dogma de fe*.

Pero en este modo de hablar se encierra ó un grave error doctrinal, ó una grave inexactitud de lenguaje que puede ocasionar lamentables extravíos. Si al decir que mientras una verdad religiosa no es definida solemnemente por la Iglesia como verdad de fe, no es un dogma, se quiere afirmar que nunca existe la obligación estrecha y taxativa de aceptarla como de fe divina si no ha sido solemnemente definida, se incurre en un grave error dogmático. Porque de ser así se seguiría que la creencia en la divinidad y consustancialidad del Hijo v. gr. no fué obligatoria en la Iglesia antes del Concilio de Nicea. Pero si el escritor que así se expresa solo quiere significar que aun aquellas verdades reveladas cuya fe habia obligación de aceptar y profesar ya antes de la definición solemne, adquieren mediante esta un nuevo realce, una nueva

como solemne dignidad que las distingue de las demás, aunque también de fe divina obligatoria, no comete seguramente error dogmático; pero emplea un lenguaje inexacto é impropio; pues la Iglesia cristiana desde la más remota antigüedad llamó *dogmas* á las verdades reveladas aunque no hubieran sido definidas solemnemente por la Iglesia. Ya S. Ignacio Mártir llama á las verdades evangélicas δόγματα τῶν ἀποστόλων *dogmas* apostólicos; y de ahí tomó la Iglesia su lenguaje teológico. Además, tal modo de hablar engendra confusión y ocasiona ó puede ocasionar extravíos de consecuencia; porque puede suceder que un lector no familiarizado con la tecnología eclesiástica combine las aserciones del escritor con la nomenclatura común y crea que en efecto solo las doctrinas definidas solemnemente son *dogmas*, es decir, verdades de fe divina.

Para evitar toda suerte de errores é inexactitudes téngase presente que entre las verdades reveladas, objeto de fe divina, deben distinguirse tres categorías. 1.ª Hay verdades que ni han sido definidas solemnemente ni son tampoco en su tenor explícito, objeto de la predicación y catequesis universal y cotidiana de la Iglesia, por ser de un orden relativamente secundario, y solo están comprendidas en aquel artículo general: « creo *todo lo demás* que cree y enseña la Santa Madre Iglesia »; « creo *cuanto* Dios ha revelado á su Iglesia ». Sin embargo consta seguramente de su revelación ó por la lectura de la Biblia, ó por estar implícita, pero formalmente contenidas en otras verdades explícitas y claras. 2.ª Otras verdades hay que no han

sido solemnemente definidas, pero que siempre han sido objeto de la predicación y catequesis explícita de la Iglesia universal. 3.ª Finalmente otras tienen en su favor una definición solemne.

Estas tres categorías corresponden á las tres maneras en que una proposición revelada puede ser *propuesta* como tal, es decir, llegar á la noticia de los fieles como revelación divina cierta. Un teólogo v. gr. ó un fiel leyendo la Biblia halla seguramente contenida en el texto sacro una proposición de que antes no tenia noticia; ó bien razonando descubre que esa ú otra proposición está formalmente contenida en una cláusula seguramente revelada. Este ha llegado al conocimiento de una verdad revelada merced á un *medio* de aplicación *privado*, pero *cierto*. Sin embargo, como la fe cristiana es para todos, altos y bajos, sabios é ignorantes, el medio ordinario de aplicación ó proposición del objeto de fe es la enseñanza pública y oficial de la Iglesia que puede ser de dos modos: ó por la predicación y catequesis ordinaria y cotidiana, ó por definición solemne.

Con respecto al segundo y tercer caso el Concilio Vaticano sesion 3ª cap. 3. *De fide*, se expresa así: « Fide divina et catholica *ea omnia credenda sunt* quae in verbo Dei scripto et tradito continentur, et ab Ecclesia sive sollemni iudicio sive ordinario et universali magisterio tamquam divinitus revelata credenda proponuntur ». Según el Concilio, pues, no solo es obligatoria la fe en una verdad revelada cuando es propuesta como tal por una definición solemne, sino también cuando lo es mediante el magisterio común que

se ejerce por la predicación y catequesis universal, pública y cotidiana. Advierte sin embargo el Concilio la condición de la *universalidad* en la enseñanza; porque si esta no es universal, resulta ya por solo este hecho algun indicio ó sospecha de que aquella doctrina no debe ser ciertamente revelada.

La regla establecida por el Vaticano cierra la puerta á toda suerte de cavilaciones, y por otra parte su legitimidad es evidente; porque si solo fuera obligatoria la fe en una verdad revelada cuando es propuesta mediante una definición solemne, y no cuando esta faltare, seguiríanse consecuencias gravísimas y manifiestamente absurdas. 1.º que antes v. gr. del Concilio de Nicea no habría sido obligatoria la fe en la divinidad y consustancialidad del Verbo. 2.º que para la obligación de la fe, aun sobre verdades seguramente reveladas y hasta de importancia primaria, no bastarían los medios de proposición ó aplicación *ordinarios* de que dispone la Iglesia, como son la predicación y catequesis; pues las definiciones solemnes conciliares y pontificias son medio extraordinario y de más ó menos difícil ejecución. 3.º que á la Iglesia mil y mil veces le sería *imposible*, al menos por largo tiempo, imponer como de fe ciertas doctrinas y rechazar otras como heréticas aun en casos de urgencia perentoria, careciendo así de medios eficaces para proveer á los fieles y satisfacer á su misión. 4.º que sería en gran parte inútil la prerrogativa de la infalibilidad; pues no la podría ejercer eficazmente sino con intermitencias y tal vez á merced de sus enemigos y perseguidores.

No es posible, según eso, dudar de que las verdades reveladas propuestas como tales á los fieles por el magisterio ordinario, son *dogmas* de fe. Pero ¿qué diremos del primer caso, del caso de medio de aplicación ó proposición privada? ¿Es ó no un *dogma* esa verdad? ¿Es ó no obligatoria su fe? Desde luego esa verdad no es un *dogma*; porque le falta la condición de la *universalidad:* no es una *regla* para todos. Sin embargo su fe es obligatoria para el sujeto que ha hallado la verdad, pues se cumplen la condiciones necesarias para que lo sea. Cuando un hombre adquiere certidumbre de que una verdad ha sido revelada por Dios, es claro que está obligado primero á no desecharla, y segundo también á aceptarla; pues Dios la revela para que se acepte. No puede decirse lo proprio con respecto á los demás, aun á aquellos á quienes el primero comunicare su hallazgo; pues no están en el mismo caso que él.

De la diferencia entre el medio *privado* y el público ú oficial que es el Magisterio de la Iglesia, procede la diferente denominación que en uno y en otro caso recibe la fe respectiva. En el caso de medio *privado* es imposible que la fe sobre el artículo en cuestion sea *universal*; pues ni el medio aplicativo alcanza á *todos*, ni proviene de un órgano establecido para dirigir á *todos*, cual es la Iglesia. Esta es la razón porque el Concilio Vaticano en el caso de medio aplicativo universal como es la enseñanza universal de la Iglesia, al epíteto de *divina* con que califica á la fe y que es común con la del fiel que llega al conocimiento de la revelación por un medio privado, agrega el de

católica, que corresponde á la universalidad de sujeto y órgano.

Resumiendo : segun el Concilio Vaticano definimos el dogma diciendo que es « una verdad revelada, propuesta como tal por la Iglesia á todos los fieles, ó mediante una definición solemne, ó por la predicación universal del Magisterio eclesiástico ordinario ». Del primer modo es dogma de fe v. gr. la consustancialidad del Verbo definida solemnemente en Nicea : del segundo lo era la misma verdad antes del Concilio, por haber sido enseñada constantemente y en forma explícita desde la época apostólica.

Aunque según el Vaticano el dogma en su ser completo y adecuado ha de reunir ambas condiciones, la de su revelación y la de su notificación oficial á todos los fieles por el Magisterio de la Iglesia, no obstante, la condición que primariamente y de suyo constituye á la verdad en el rango ó dignidad propia de los dogmas, es la revelación divina : está es la condición intrínseca mediante la cual la verdad posee el derecho á la fe divina ; la notificación por medio del magisterio de la Iglesia es más bien un requisito externo que da curso por decirlo así, al derecho ya preexistente. Los dogmas, según eso, pueden dividirse en dogmas *quoad se*, y dogmas *quoad nos :* si se atiende á la naturaleza ìntima de las cosas toda verdad revelada por Dios es *dogma quoad se ;* pero pasa á ser *dogma quoad nos* al ser promulgado por la Iglesia. Por esta razón sustancialmente no se distinguen las verdades de fe simplemente divina de las verdades de fe católica ó divino-católica. Por la misma también cuando en gene-

ral se habla del dogma católico, de la evolución del dogma, del progreso dogmático, los términos *dogma* y *dogmático* suelen entenderse no precisa y únicamente de los dogmas estrictamente tales, sino del dogma por razón de su materia, es decir de la verdad revelada; de suerte que progreso ó evolución del dogma es lo mismo que progreso ó evolución de la verdad revelada, de la revelación.

II. — Tradición y Progreso

S. Vicente de Lerins en su primer Conmonitorio después que por espacio de 22 capítulos ha recomendado con vehemente encarecimiento la reverencia á la tradición, invocando en apoyo de su tesis el testimonio de S. Pablo, el de Moisés, el de los Proverbios y numerosos ejemplos de la historia eclesiástica; después de escribir que no acierta á admirarse bastantemente de la impiedad y licencia de los que no se satisfacen con la regla de fe recibida de antiguo, sino que buscan cada día nuevas y nuevas invenciones; llegado al cap. 23 se pregunta: según eso ¿no puede pensarse en un *progreso* de la religión, esto es, en un conocimiento más amplio de la verdad revelada? Y responde: ¿cómo no? ¡Yo lo admito y muy grande! ¿Quién puede haber tan aborrecible á Dios que se empeñe en impedir ese adelanto? E inmediatamente trata de conciliar estos extremos á primera vista contradictorios: *tradición* y *progreso*, explicando en qué consiste el verdadero adelanto compatible con lo invariable

de la regla de fe. Haya adelanto, dice, pero que lo sea en efecto, *adelanto en la fe que la haga crecer*, no *cambio* que la destruya. « Porque, añade, esencial es al adelanto que el objeto se amplíe en orden á su propio ser; como al cambio lo es que el objeto deje de ser lo que era, pasando á ser lo que no era ».

A continuación ilustra su pensamiento con la semejanza del organismo en el niño y en el mayor de edad, que solo se diferencia en la proporciones; y también la del germen y la planta. Todos los defensores del progreso objetivo ó evolución aceptan estos conceptos de Vicente de Lerins y suelen citarlos en su favor. Y á primera vista las semejanzas del germen y otras parecidas parecen identificar las ideas de Vicente con las de los partidarios de la evolución objetiva. ¿Qué significan, en efecto, esas imágenes aplicadas al progreso de la fe sino que ésta, en su ser objetivo, esto es, no como acto del creyente sino como objeto de ese mismo acto ha ido desenvolviéndose desde un núcleo primordial exiguo hasta la amplitud que ostenta después de siglos?

Pero la lectura del Conmonitorio manifiesta muy pronto que no son tales las ideas del lirinense. Los números que preceden al 23 tienen por argumento recomendar eficazmente la tradición, la antigüedad, como contraste de la fe, es decir, la fe de los tiempos pasados como guía, regla y criterio de la fe de los presentes: y si la revelación varía desde un núcleo germinal por crecimientos sucesivos ¿cómo la fé de ayer y mucho menos la de siglos atrás, puede ser contraste para la fe de hoy? Tal vez no faltará quien replique:

no hay oposición entre tradición y progreso aun objetivo, y desde un núcleo exiguo primordial: por el contrario, son nociones que se complementan; el progreso evolutivo supone esencialmente tradición, pues solo cabe desarrollo interno y objetivo, donde existe algo permanente, que se trasmite de un modo perenne, aunque perfeccionado en cada eslabón de la serie: y recíprocamente la tradición ó trasmisión se verifica haciendo pasar mejorada la herencia de generaciones precedentes.

Pero si los evolucionistas han de ser fieles á sus principios, preciso es ó que lo permanente quede reducido á algo amorfo que se esconde y desaparece para no dejar ver otra cosa que el elemento nuevo que hace su aparición, según lo admiten los evolucionistas consecuentes como v. gr. Loisy al formular el principio de que la fe solo puede habitar « tiendas transitorias »; ó que las nuevas accesiones hagan surgir nuevos y nuevos problemas para cuya solución sea absolutamente insuficiente al cabo de no mucho tiempo, la fe explícita de tiempos anteriores. Y bien; ¿entiende de ninguno de estos dos modos la tradición S. Vicente de Lerins? Seguramente que no. Es imposible que al recomendar con tal eficacia la tradición y la antigüedad como criterio para la recta inteligencia del dogma, conciba la tradición ó fe tradicional ni como un formulario puramente transitorio, suficiente á interpretar el estado en que hoy se halla la creencia cristiana, pero insuficiente é inútil para interpretar el de mañana, porque esos estados se excluyen; ni tampoco en la forma de símbolo cuyos artículos son permanentes en su valor ob-

jetivo, pero tan escasos en número y rudimentarios en la expresión, que no pueden satisfacer á los problemas que van suscitando las nuevas adiciones de la conciencia cristiana.

Según S. Vicente si ocurre una dificultad que adquiera en la Iglesia considerable extensión sobre la inteligencia de un dogma, debe recurrirse al testimonio de edades pasadas (1); é ilustra su doctrina con los ejemplos de donatistas y arrianos (2). ¿Y podía esclarecerse el sentido de la filiación del Verbo ó confirmarse la consustancialidad mediante el testimonio de generaciones remotas, que ni descubrían ni podían descubrir ese concepto, como que en la hipótesis de la evolución sería fruto de una labor intelectual de tiempos muy posteriores? No es posible, según eso, que el sentido de las semejanzas empleadas por Vicente de Lerins sea el de la evolución objetiva á partir de gérmenes sin enunciados, ó de enunciados que solo virtualmente contuvieran el significado legítimo definido contra el arrianismo. Es evidente por los ejemplos aducidos que S. Vicente supone en la antigüedad fe bien definida y

(1) « Quid si novella contagio non iam portiunculam tantum sed totam pariter Ecclesiam commaculare conetur? Tunc providebit (fidelis, Ecclesia) ut *antiquitati* inhaereat ». *Comm.* nn. III, IV.

(2) La prueba palmaria de que S. Vicente no admite evolución objetiva en el sentido expresado la dan estas expresiones: « Christi Ecclesia sedula et cauta depositorum apud se dogmatum custos, *nihil* in his umquam permutat, *nihil* addit » (Ibid.). No es posible conciliar estos axiomas con la evolución y progreso *objetivo:* una y otro llevan envuelto necesariamente el concepto de cambio por adición.

explícita sobre el sentido católico de la filiación del Verbo; y como lo que se dice sobre el artículo concreto de la consustancialidad del Verbo, debe extenderse, según la mente del Lirinense, á otros dogmas análogos, es evidente que el sentido de las semejanzas empleadas por el autor del Conmonitorio, no puede ser el de la evolución objetiva de la revelación á partir ó de un escasísimo número de verdades dogmáticas, ó de formas de expresión rudimentarias y de pura virtualidad ó continencia simplemente remota é implícita; y mucho menos de gérmenes exentos de enunciados.

¿Cuál es, según eso, el adelanto que S. Vicente de Lerins y todos los teólogos católicos han admitido siempre como posible y efectivo en el dogma? Recuérdese ante todo que la fe puede tener ó tomarse en dos sentidos: el subjetivo y el objetivo. La fe en sentido subjetivo es la virtud ó el acto del creyente que si bien en su esencia consiste en el asentimiento ó adhesión á la verdad revelada, sin embargo, como ese asentimiento es libre, necesariamente supone como condición previa la noticia del artículo ó artículos por parte del fiel. No hay duda que esta noticia por parte de los particulares puede ser mayor ó menor, y puede también crecer, tanto en extensión como en intensidad, según el mayor ó menor caudal de verdades religiosas que el fiel ha alcanzado á conocer, según el grado mayor ó menor de perfección con que las penetra. La fe subjetiva en el sentido dicho puede también crecer, tanto en extensión como en intensidad en la Iglesia aun docente, por ser claro que tambien los Maestros de la fe pueden

poseer mayor ó menor caudal de conocimientos actuales sobre la revelación. En tal supuesto, creciendo la noticia de la revelación crece por lo mismo ésta en la mente de los creyentes. Esta posibilidad de crecimiento no solo la admite la Iglesia, sino que la reunión de Concilios y las deliberaciones que en ellos suelen tenerse, están fundadas en este supuesto por otra parte evidente y de sentido común.

Otro significado puede tener todavía la cuestión sobre el crecimiento de la fe subjetiva de la Iglesia, y del depósito revelado en la mente de la misma ¿Puede crecer esa fe si se consideran no ya una sola generación dada con el caudal de doctrinas orales y escritas que posee, sino las generaciones todas con los documentos doctrinales de todas las edades pasadas, documentos y fe que podrían llamarse durmientes, de tal suerte que se pueda llegar á un conocimiento extensivo é intensivo de la revelación, superior al que hasta ahora se ha poseido en la Iglesia? Aunque esta cuestión es más difícil que la precedente, tampoco se ve dificultad en conceder que no se descubre repugnancia en tal crecimiento. El depósito de la revelación en toda su amplitud es tal que nunca será conocido de modo que venga á quedar agotado por completo. Pero adviértase que solo se trata de la fe subjetiva; y de una noticia que no da principio por una intuición confusa y vaga, que no se pueda resolver en enunciados concretos; ó tan reducida que solo tuviera por objeto alguno que otro enunciado generalísimo donde la Trinidad, la Encarnación etc. solo estuvieran incluídas en forma virtual ó implícita.

III. — La fe objetiva: heterodoxos y católicos

Un nuevo aspecto bajo el cual puede considerarse el problema sobre el crecimiento de la fe, es el referente á la fe *objetiva*. La fe objetiva no es en realidad otra cosa que el contenido mismo de la revelación. ¿ Puede crecer la revelación cristiana ? La doctrina católica enseña que la revelación cristiana quedó cerrada con la muerte del último Apóstol de tal suerte que desde ese tiempo no puede darse revelación nueva en la Iglesia ; y toda la tarea de ésta consiste en custodiar é interpretar el depósito recibido de los Apóstoles. Para ese fin la Iglesia docente posee en sus órganos de Magisterio una asistencia especial que en el Concilio ecuménico y en el Papa llega hasta la infalibilidad en virtud de las promesas de Cristo: los órganos inferiores disfrutan igualmente de auxilios especiales para el desempeño de su misión, pero aunque tienen también en su favor la promesa de la asistencia, no tienen la promesa de una asistencia que les preserve siempre de error.

Tal es la enseñanza católica respecto de la cual no existe, en principio, discrepancia alguna entre los católicos.

Los doctores no creyentes convienen con los creyentes y con los católicos en lo que toca á la fe subjetiva, si bien entendiendo la fe en un sentido puramente natural ; pero no en lo relativo á la fe objetiva ó revelación ; porque ó no admiten revelación alguna, ó la hacen consistir en intuiciones, sentimientos y experiencias cuyo principio y término caen dentro del ámbito

de la naturaleza, negando absolutamente la existencia y posibilidad de la revelación *divina, externa* y *gratuita* que profesan los creyentes. De aquí proceden como consecuencia obvia sus teorías progresivas y evolucionistas sobre la fe ó la religión. Para ellos la religión no se diferencia de la ciencia sino por razón de la esfera donde respectivamente se mueven una y otra: la religión tiene por campo la esfera *religiosa*, las relaciones del hombre con un ser ó con seres, fuerzas ó energías sobrehumanas, sean ó no distintas del Universo. Hoy apenas existe doctor naturalista que admita la existencia del Dios que llaman *transcendente;* no son *dualistas* sino *monistas*, y en este número se cuentan aun aquellos que no ha mucho pertenecian á la Iglesia católica [1]. *Quién*, ó mejor, *qué* viene á ser Dios, es para ellos problema por una parte insoluble, por otra de escasa importancia: al hombre religioso le basta reconocer su limitación física en frente de una energía misteriosa que preside al dinamismo armónico del conjunto de las fuerzas cósmicas, como la primera de ellas, en su marcha hacia el infinito.

No admitiendo otro principio de la idea religiosa que las intuiciones de la mente humana ó los senti-

[1] Con respecto á los sabios protestantes vese esto con claridad en ejemplos como el de Augusto Sabatier quien murió pronunciando las palabras: « Padre, en tus manos encomiendo mi espíritu », « sin que por otra parte conste, dice Ermoni, si bajo ese Padre entendía un Dios personal (no ya el Dios de la revelación sobrenatural) ó la energía primordial del Universo ». De Harnack es muy fácil pueda decirse otro tanto. Loisy seguramente no es partidario del Dios personal.

mientos y experiencias puramente naturales en el espíritu del hombre, la religión es simplemente un producto de la conciencia humana; y siendo el hombre esencialmente limitado y por lo mismo perfectible ó progresivo en sus facultades, también la religión como los otros ramos de los conocimientos humanos está sujeta á progreso con la mente misma del hombre. Para estos la religión aun objetivamente, no solo puede crecer, sino que no puede dejar de estar creciendo incesantemente. Tales son las ideas v. gr. de Loisy y de las llamados modernistas: empapados como están en la axiomas hegelianos, para ellos la religión siempre está in fieri. Por eso la controversia trascendental con tales adversarios consiste en la autenticidad y valor histórico de los Evangelios con sus narraciones de hechos y enseñanzas sobrenaturales. Si los Evangelios son auténticos y sus relatos verdaderamente históricos, la revelación divina y externa, sobrenatural y gratuita es en toda su amplitud un hecho histórico irrecusable, el cual debe aceptarse tal cual se nos propone en los Evangelios: la historia *sobrenatural* del cristianismo es irrecusable, y la doctrina religiosa contenida en los relatos evangélicos obra simultánea de solo Jesús, no sucesiva de varias generaciones.

Resta la cuestión entre los sobrenaturalistas ó creyentes que admiten la revelación divina.

Entre estos los protestantes en gran número tampoco tienen ideas exactas sobre la revelación, y de ahí es que si bien especulativamente establecen la revelación divina externa, en la práctica admiten fácilmente las teorías naturalistas y á veces apenas se di-

ferencian de los incrédulos. Tal sucede v. gr. con Bernardo Weiss tanto en sus obras introductorias y exegéticas como en la « Vida de Jesús ».

Descartados, pues, unos y otros, en realidad solo cabe controversia entre los católicos sobre la posibilidad de un crecimiento ó progreso en la revelación cristiana. Pero en qué sentido concreto puede caber la controversia, y en virtud de qué principios puede plantearse y resolverse? Desde luego el problema sobre el progreso objetivo de la revelación no puede plantearse y mucho menos resolverse *a priori* mediante simples especulaciones sobre la naturaleza abstracta de la religión como lo plantean y resuelven racionalistas, protestantes y modernistas. El problema en sus bases y fundamentos es eminentemente histórico. La revelación cristiana, si bien por razón de su auctor es sobrenatural y divina, sobrenatural y divina lo es también en buena parte de su contenido. Sin embargo, en su realidad empírica no deja de ser un hecho histórico, y en sus condiciones concretas de objeto, amplitud y forma depende de la disposición libre de Dios. Preciso es, según eso, examinar esa realidad en sus condiciones concretas para resolver si admite ó no admite una evolución. Razonamientos *a priori* ó conclusiones deducidas de conceptos abstractos, no tienen aquí valor alguno. La circunstancia que acabamos de expresar debe tenerse muy en cuenta si se quiere proceder con acierto en el planteo y solución del problema sobre la evolución del dogma. Pues bien ; examinado el hecho histórico de la revelación cristiana en sus condiciones concretas resulta

desde luego como ya se dijo, que se terminó con los Apóstoles de tal suerte que despues de éstos no cabe comunicación de nuevas revelaciones ni sustanciales ni complementarias, quedando á la Iglesia solamente el oficio de custodio é intérprete del depósito revelado.

El problema del progreso dogmático está, pues esencialmente determinado por estos dos extremos: inmutabilidad objetiva de la revelación divino-apostólica, esto es, consumada mediante la predicación de Cristo y los Apóstoles; condiciones subjetivas de la humanidad puesta en contacto con la revelación objetiva, tanto de parte de individuos particulares como de colectividades mas ó menos amplias, sin excluir los órganos mismos del Magisterio. Todo el adelanto y expansión que cabe dentro de estos dos extremos puede sin dificultad admitirse y no es opuesta á los principios católicos. Ahora bien: ¿qué clases de progreso pueden concebirse entre esos límites? En la *inteligencia* de los individuos el adelanto por intensión no tiene término, porque la revelación ofrece un objeto de profundidad inagotable.

No puede decirse otro tanto del progreso por *extensión*; pero tambien puede llamarse *indefinido*; porque aun bajo este aspecto el campo que presenta la revelación oral y escrita en el ámbito entero de la Biblia es de proporciones inconmensurables: y si se tiene en cuenta el enlace con los ramos de diversas ciencias del orden natural con los que la revelación bíblica se pone en contacto, es en verdad inagotable para indidividuos y corporaciones sin excluir el Magisterio mismo de la Iglesia.

Sin embargo, el sentido en que se afirma ser ilimitado el campo de argumento científico en la revelación, y sobre todo en la Biblia, no es el que tal vez á primera vista pudiera aparecer. Es verdad que en los pasajes bíblicos de argumento científico ó histórico es preciso tener á la vista los datos de la ciencia respectiva; pero debe advertirse por ser de capital importancia que el criterio primario de interpretación aun en esos pasajes no es ni puede ser la ciencia. En tratados novísimos sobre la materia se ha sentado el axioma de que « en los pasajes bíblicos de argumento científico el intérprete puede libremente tomar por norma de interpretación los dictados de la ciencia, ó las conclusiones científicas admitidas generalmente » ([1]). Pero este criterio no puede aceptarse sin explicación: los datos de la ciencia tienen siempre en la exegesis bíblica caracter supletorio, auxiliar, y así, secundario: el criterio primario *siempre* ha de ser la letra del texto sacro. La inspiración de la Biblia no consiste en que Dios al inspirar al escritor sagrado

([1]) « *Schola discretiva* a priori determinat res fidei et morum (dogmata eorumque fundamenta et consectaria) a quibus auctoritate divina in perpetuum firmatis decedi non possit; in aliis autem — ergo in rebus profanis et in illustratione ac probatione veritatum biblicarum e scientiis profanis deprompta — scientiis ac ipsis sententiis humanis probabilibus, salva utique analogia fidei, plenam libertatem largitur. Fructibus autem scientiarum profanarum sic in exegesi utitur ut clare ostendat interpretationem huiusmodi non ipsam esse veritatem biblicam absolute certam, sed conclusionem e sensu Scripturae et doctrina humana factam ». SZÉKELY, *Hermeneut. bibl.* 1902, p. 219. El autor aprueba esa norma.

ciertas frases ó sentencias tuviera en su mente un pensamiento y lo vinculara á la frase ó sentencia escrita, pero con tal indeterminación y laxitud que jamás resulte entre ellos discordancia, sea cual fuere el sentido que al intérprete plazca dar á un pasaje bíblico en virtud de los axiomas ó dictados corrientes de la ciencia: es preciso además que Dios vincule su pensamiento á la sentencia escrita *como significado por el tenor de la misma;* de lo contrario la Escritura no sería verdadera *locución divina* ni *palabra de Dios escrita.* Si la Escritura ha de ser *locución divina, palabra de Dios escrita*, es menester que Dios *hable, diga, manifieste* el concepto de su mente mediante el tenor de los términos de la sentencia bíblica.

Siendo esta condición esencial á la Escritura, síguese que el intérprete ha de buscar siempre en la sentencia bíblica ante todo y sobre todo el significado que arroja el tenor de sus términos; en él y solo en él ha de descubrir el signo del pensamiento divino comunicado al hombre mediante la Escritura como expresión directa de la mente divina. Cierto que á veces el sentido de las voces es figurado, otras también reviste la frase formas populares en las cuales no debe buscarse un concepto de equivalencia mecánica con las palabras; pero además de que esto no sucede siempre, sino á veces; aun en los fórmulas bíblicas de sentido popular será siempre verdad que en aquellos signos concretos, bien que convenientemente interpretados, ha de buscarse la expresión del pensamiento divino. La razón es clara: el mismo lenguaje figurado y popular están también sujetos á leyes fijas y constantes que no de-

penden del capricho subjetivo ni del escritor ni del intérprete.

Por lo que hace al alcance de los signos, por lo mismo que el autor primario de la Biblia es Dios, el cual no puede dejar de manifestar su pensamiento, aunque con signos del lenguaje humano, y sujetos por lo mismo á las leyes del lenguaje humano, en la medida que quiere; las expresiones escritas serán siempre adecuadas á la mente divina, no en su infinita comprensión, pero sí como manifestadora de un pensamiento dado; no obstante puede suceder que si bien suficientes y aptos de suyo, no sean siempre los signos claros para el intérprete. Si los signos son claros, menester es aceptar su sentido sin recurrir, si no es por vía de confirmación, á auxiliares extraños. Si los signos no son claros, si el intérprete no descubre con suficiente distinción su valor, entónces será el caso de recurrir á aquellos subsidios que sean conducentes á aclarar en lo posible el sentido del texto. Entre estos subsidios el primero es el de la revelación misma, como que toda ella reconoce por autor primario á Dios. De aquí el axioma de la analogía de la fe, es decir, de la adaptación al sentido ciertamente conocido de otras partes de la revelación, bien por la revelación misma, es decir, por otros pasajes de sentido claro; bien por el Magisterio de la Iglesia ([1]), vicaria é intérprete del mismo Dios en materias religiosas.

([1]) Bajo el nombre de Magisterio de la Iglesia comprendemos, por abreviar, todos los órganos del Magisterio eclesiástico, los Padres, la enseñanza viva y perenne etc.

Cuando este criterio faltare, vendrán otros subsidios de orden inferior, y entre estos ocupa el primer lugar la ciencia respectiva. Este criterio es apto; porque Dios ha hablado tambien al hombre por medio de la creación; pero no es el criterio primario, sino posterior y subordinado á los criterios enumerados; porque mientras la Escritura es palabra *formal* de Dios, la creación lo es solo *virtual*; y es claro que á la palabra virtual debe anteponerse la formal con los órganos establecidos por el mismo Dios para interpretarla. Por eso también el criterio de la ciencia tiene caracter subsidiario, ordenado solamente á *ilustrar* los signos del texto, supliendo la luz que á estos falta, pero jamás á suplantarlos ni á sustituirlos en su oficio de medios empleados directamente por Dios para manifestar su pensamiento.

He aquí por qué aun en pasajes de argumento científico ó histórico no es indefinido el campo de la interpretación, y en consecuencia el del progreso en la ciencia de la revelación. Jamás el intérprete de la Biblia puede tomar por guía ni exclusivo, ni primario, la ciencia, aun tratándose de pasajes de argumento científico. Pero á pesar de todas estas restricciones resulta todavía evidente que con el adelanto de la ciencia va unido el adelanto en la inteligencia de la revelación, con tal que de la ciencia y de sus progresos haga el intérprete un uso prudente y discreto.

IV. — Un reparo y su solución; ámbito de la revelación cristiana

Al leer las páginas que preceden tal vez ocurrirá á muchos lectores esta objeción: si el cuerpo de la Revelación cristiana se toma con esa amplitud colosal y en la forma expuesta, pierde su caracter de organismo: ¿qué enlace de unidad orgánica puede existir entre el símbolo con el esqueleto ó núcleo de la revelación dogmática ó religiosa propiamente dicha, y el resto del contenido de la Biblia donde están esparcidas secciones que por razón de su objeto material son ya históricas, ya artísticas, ya científicas, del orden físico, astronómico, geográfico, político, legislativo, pedagógico, literario, que ningún punto de contacto ofrecen ni entre sí, ni mucho menos con el núcleo fundamental al que hemos dado el nombre de dogmático? Cuando los críticos y filósofos de las religiones ó historiadores de los dogmas hablan de religion, de evolución del dogma, entienden hablar de un conjunto de verdades de un orden distinto del de la ciencia, cual es el orden propiamente religioso; de un conjunto armónico, y cuyas partes se enlazan entre sí con el vínculo sea lógico, sea ontológico con que estan enlazados en el orden científico ciertos enunciados secundarios con otros mas fundamentales hasta llegar á los axiomas de la ciencia respectiva. En este postulado se funda todo el estudio metódico de las religiones, y sobre todo la teoría de la evolución, admitida hoy en mayor ó menor escala, con más ó me-

nos restricciones por cuantos se dedican á la ciencia de la religión. En consecuencia los católicos que se esfuerzan por demostrar la existencia de una evolución en el dogma católico, partiendo del mismo principio, solo se refieren al cuerpo doctrinal revelado *propter se:* y tomar la controversia bajo otro aspecto es desconocer el estado de la cuestión.

Dos dificultades se proponen en este razonamiento: la primera es que la concepción de la revelación cristiana en la forma que antes la hemos expuesto, no toma dicha revelación como un organismo de miembros enlazados armónicamente, sino como un conjunto de partes incoherentes. En consecuencia ni plantea debidamente el problema del progreso religioso, ni, por lo mismo puede resolverle satisfactoriamente. La segunda que para el estudio de la historia, progreso y evolución del dogma en cualquier sentido que se tomen estas expresiones, es indispensable partir del supuesto de que la religión debe restringirse á aquel cuerpo de artículos que por su argumento ú objeto pertenecen directamente al orden religioso.

Tratemos de dar satisfacción á estos reparos. Y por lo que toca al primero, la concepción por nosotros expuesta, si bien da vastísima amplitud al contenido dogmático, sin embargo no toma la revelación como conjunto incoherente. Es verdad que en el cuerpo total de la revelación hay dos clases de objetos, una de aquellos que se llaman revelados *propter se,* por lo que son en sí; otra de los llamados revelados *propter alia,* ó sea, por la conexión que tienen con las verdades reveladas de primera intención. También es ver-

dad que entre estas últimas las hay de todos los órdenes ó ramos si se atiende á su objeto material, resultando así que mirado solo éste, parecen no tener enlace armónico ni entre sí, ni con las reveladas *propter se*; pero esta inconexión es solo aparente, y en realidad todas se reducen en la Biblia, por razón de su origen divino, á un organismo perfectamente armónico. Todas ellas, sin excepción, constituyen en efecto una ampliación, ó una aclaración ó explanación utilísima de algun artículo del Símbolo.

La sección genesíaca de la Creación (Gén. 1, 1-2, 24) es una declaración tangible del artículo de Dios criador omnipotente y sapientísimo, proveedor paternal del género humano: la sección Gén. 3, 1-25 se reduce al artículo de la redención por el Mesías, hijo de la mujer, es decir, hombre; y así, á la fe en la humanidad de Cristo Redentor, como que en ese capítulo se narra la transgresión y la promesa del Reparador: la sección Gén. 6, 1-9, 32 ó historia del diluvio, al artículo de Dios próvido y justiciero; la historia patriarcal con sus genealogías y la narración de los hechos de Abrahán, Isaac y Jacob expone la forma concreta en que se preparó la obra restauradora por Jesucristo, anunciando su venida, su misión, su ascendencia genealógica, cumplidas luego en la historia evangélica. La legislación pentatéuquica es explanación simultánea de varios artículos; sobre todo del de la Providencia principalmente sobrenatural en preservar de la idolatría un pueblo y mantener así en la humanidad la verdadera religión; además en preludiar por figuras y

símbolos la forma mucho más elevada y pura del culto en la Iglesia cristiana.

La historia toda del pueblo hebreo no es otra cosa que la historia de la promesa; los detalles geográficos, etnográficos y otros que de continuo se mezclan en las narraciones de la historia de Israel, constituyen al mismo tiempo que el complemento indispensable de un relato que, como humano, se desarrolla en el curso de la historia concreta del mundo, una brillante manifestación de diversos atributos divinos en la ejecución de sus designios salvadores; ora de la providencia con que veló constantemente por la preparación de la época y de la obra mesiánica, ora del poder y sabiduría con que supo disponer los caminos á la ejecución de sus planes, conduciéndolos á feliz término á pesar de los innumerables y gravísimos obstáculos que le salieron al paso en el trascurso de los siglos; ora, en fin, del supremo dominio de Dios sobre la creación y sobre el curso de la historia. Tal es el verdadero punto de vista, y tal la orientación que anima y dirige toda la historia del Antiguo Testamento en la mente de su inspirador; y esta orientación constituye precisamente á esas secciones en *historia bíblica*. Y de tal suerte es esto así que no es potestativo del intérprete ni del crítico prescindir en absoluto de esa orientación cuando quiere estudiar la Biblia en su conjunto, aun á pretexto de estudiarla científicamente: no es estudio científico, al menos completo, de la Biblia el que desconoce una nota esencial de la historia bíblica, y nota que se revela fácilmente á quienquiera que la estudia sin opiniones preconcebidas.

Con respecto á las secciones de ciencias naturales, legales, pedagógicas, filosóficas etc. tienen lugar reflexiones semejantes. En las secciones legales ocupa puesto preferente y céntrico el Decálogo y aplicaciones del mismo, objeto que cae de lleno en lo revelado *propter se*, á lo cual se reduce fácilmente lo restante: los apotegmas filosóficos de los Proverbios generalmente tampoco son más que ó aplicaciones del Decálogo y ley moral, ó lecciones de virtudes como prudencia, templanza etc.

Concebida así, y es el único modo acertado de concebir la Biblia como códice de la revelación, nada hay en ella que no se halle en conexión íntima con el núcleo central de lo revelado *propter se*; de suerte que la revelación en su conjunto completo, lejos de ofrecer un complejo abigarrado de secciones inconexas, presenta por el contrario un organismo de miembros perfectamente orientados con arreglo á un plan armónico cuya médula está en el Símbolo, teniendo presente que en éste al confesar á Dios criador y por lo mismo conservador y gobernador del mundo, incluímos las obras de ambos órdenes natural y sobrenatural sobre el linaje humano, como que la creación y la providencia divina sobre él se ordenan principalmente á su perfeción espiritual y moral, la cual toca su cúspide suprema en el orden soberano de la gracia y á la verdad. ¿Por qué Dios, dueño de la creación no ha de poseer perfecto derecho á proponerse y ejecutar con la humanidad designios que se levanten por encima de lo que demanda el estrecho ámbito de la naturaleza? ¿Por qué no será dueño de mostrar su liberalidad, su magnificencia, su

esplendidez en la medida que crea conveniente á su majestad augusta, y verdaderamente divina, haciendo ostentación de los arcanos misteriosos de un poder, una sabiduría, una bondad que no tienen límite ni en su ser ni en sus manifestaciones?

Siendo esta la verdadera noción, el concepto genuino de la revelación, proponerla en esta forma no solo no es ageno al estudio científico de la misma, sino que es la única manera de considerarla para el planteo y solución acertada del problema sobre el progreso del dogma. Siendo la revelación cristiana un hecho concreto que depende de las condiciones á que quiso someterle su autor en su origen, ámbito y naturaleza, el crítico no puede forjarse á su capricho el concepto que guste sobre la revelación cristiana; al crítico toca no *crear* el objeto que pretende analizar, circunscribiendo á su albedrío la naturaleza y condiciones del mismo, sino aceptarlo tal cual es.

La noción que acabamos de proponer de la revelación cristiana no es arbitraria: propónela exactamente en la misma forma el Concilio de Trento, siguiendo las huellas de los Padres ortodoxos y del Nuevo Testamento.

En la Sesión 4ª, preámbulo al decreto de canonicidad de las Escrituras expone así el ámbito de la revelación evangélica. « El Evangelio ó Revelación cristiana, promulgada por Jesucristo y sus Apóstoles como fuente de toda verdad saludable y de enseñanza moral, está contenido, dice, en las Tradiciones orales divinas y en los libros de ambos Testamentos », que son los del canon recibido en la Iglesia. La Revela-

ción cristiana abraza, según eso, toda la Escritura canónica. La noción del Concilio á su vez está tomada de declaraciones expresas de Cristo y los Apóstoles y de la naturaleza misma de las cosas.

Para S. Pablo el Evangelio puede considerarse en dos estados: el de promesa ó predicción, y el de cumplimiento. El Antiguo Testamento en toda su amplitud no es otra cosa que el Evangelio en promesa. El Apóstol resume sus ideas sobre el Antiguo Testamento en estos axiomas: el Evangelio de Cristo que hoy se realiza y se desenvuelve, fué ya primero anunciado por los Profetas en la serie del Antiguo Testamento (1): Cristo es el objetivo final de la ley, es decir, de Moisés y los Profetas (2); toda la historia de Israel está orientada hacia el Evangelio y viene á ser en sus instituciones, en sus grandes personajes y en sus grandes acontecimientos, una figura de la nueva Economía: « omnia in figura contingebant illis » (3).

Jesucristo por su parte declara « haber venido á dar cumplimiento á la ley », ostentando en su persona y obra restauradora todos los atributos que de uno y otra estaban predichos por los Vates de Israel; incorporando á la ley evangélica toda la legislación moral del mosaismo, y recogiendo como herencia sagrada la

(1) Rom. 1, 4.

(2) Rom. 10, 4.

(3) 1ª Cor. 10, 11. Cierto que la universalidad no es absoluta pues está restringida por el demostrativo haec (*haec* omnia...) á determinada clase de acontecimientos allí enumerados. Pero bien se ve que la misma razón existe en favor de otros semejantes, aunque no pertenezcan precisamente á la historia del desierto.

Palabra de Dios representada en el Canon de la Sinagoga. Para Jesús, Dios es quien habla y enseña en el Pentateuco ([1]); leciones divinas las contenidas en sucesos al parecer de escasa importancia en la historia de Israel ó en cláusulas del relato pentatéuquico ([2]); oráculo divino de soberana autoridad y de verdad eterna é infalible toda sentencia del texto canónico: « non potest solvi Scriptura! » ([3]).

Es, pues, indudable que en la mente de los Apóstoles y de Jesucristo el Antiguo Testamento en su integridad queda incorporado al Evangelio ó revelación cristiana como parte integrante de la misma, sin que pueda caer en tierra ni una sentencia siquiera de toda la Biblia: en consecuencia el católico no puede concebir el cuerpo de la revelación sino como lo concibieron los Apóstoles, como lo concibió Cristo, es decir por el conjunto de Escritura y tradiciones divinas.

Por fin, el análisis mismo del argumento confirma la justicia con que el Antiguo Testamento es considerado como parte esencial de un conjunto ú organismo de inseparable unidad. ¿Qué son comparados entre sí, el Antiguo y el Nuevo Testamento? ¿Son inexactas ó sobrado encarecidas las expresiones de S. Pablo cuando según hemos visto llama al Antiguo preparación, profecía, promesa del Nuevo? No: porque en realidad la antigua economía tal como está expuesta y desarrollada en los libros del Antiguo

([1]) Mat. 22, 31.
([2]) Mat. 12, 3.
([3]) Ioann. 10, 36.

Testamento, es un organismo cuyo centro de palpitación vital es la promesa mesiánica. ¿Por qué la historia patriarcal antes de Abrahán es tan breve que solo refiere con amplitud los sucesos del Paraíso y el diluvio? No es únicamente por escasez de documentación sobre edades tan remotas: las noticias tan exquisitas que sabe salpicar Moisés acá y allá en el tejido de su relato hacen ver que no eran tan escasas las memorias que de aquellas remotas edades habían pasado hasta su tiempo: indudablemente la causa principal es que solo esos sucesos pertenecen á la declaración de la promesa mesiánica. La historia paradisíaca debió recibir todo aquel desarrollo que le da Moisés en la seccion respectiva, para que pudiera entenderse perfectamente todo el alcance de la restauración de Cristo. Debió ser descrita la primera felicidad de nuestros primeros padres para que se entendiera la alteza de aquel estado al cual nos restituye Cristo en su obra redentora. Fué menester describir la caída fatal por haber sido la ocasión y la condición de la promesa. Pero una vez pronunciada ésta, la historia siguiente hasta el diluvio se ciñe casi exclusivamente á las genealogías que señalan los vástagos por los cuales se trasmitió á Noé no solo la semilla mesiánica, sino el depósito de la revelación primitiva, esto es, la creación, las comunicaciones de Dios con el hombre y sobre todo la promesa. De Noé á Abrahán solo se enumeran los pasos indispensables para la transmisión de semilla y promesa mesiánica.

Con Abrahán entra la promesa en una nueva fase: el Redentor ha de nacer de la familia ó posteridad de este Patriarca. El pueblo hebreo es llamado á la existencia y á la historia para ser el instrumento, custodio y transmisor de aquel doble sacro depósito hasta el advenimiento del Restaurador.

El Profetismo, institución que empezó en Israel con su constitución misma, y que con el Sacerdocio constituye el centro de la vida nacional de aquel pueblo, tuvo por misión principal la conservación, fomento y ampliación de la gran promesa mesiánica á través de la historia entera del pueblo escogido. Si al rededor del Profetismo hallamos un material inmenso que parece no tener enlace con la promesa, ni ser vivificado é inspirado por ella, de ningún modo debe considerarse como una superfetación extraña que ahogue con su pesada mole y desfigure la fisonomía característica de las grandes instituciones de Israel: nada de eso. Además de ser una necesidad atendida la naturaleza de las cosas, además de que para resistir á la acción de los siglos y de los accidentes inevitables en la existencia normal de las instituciones humanas, necesitaban aquellos organismos centrales estar protegidos por un material sobrepuesto como los aparatos funcionales de la vida en el orden físico, debe advertirse que la promesa solo habia de alcanzar su cumplimiento después de décadas de siglos; y entretanto habían de hacer frente á mil y mil contrastes en su marcha á través de la historia.

Ahora bien, una familia exigua no podía garantizar suficientemente ni la conservación misma de la semilla

mesiánica, mucho menos su separación y preservación de modo que á todo el mundo constase de su subsistencia é identidad; en cambio un pueblo, derivado del mismo tronco genealógico, al propio tiempo que garantizaba su conservación, era una demostración manifiesta de que no había sufrido alteración ni mezcla. Mucho mas difícil era todavía conservar incólume la tradición religiosa y la verdad dogmática sin una institución robusta, encarnada en la masa de un pueblo.

Las reflexiones que preceden, encaminadas á resolver el primer punto de la dificultad relativo á la unidad orgánica de la revelación cristiana, satisfacen igualmente al segundo sobre su restricción á las materias rigurosamente dogmáticas. Si la única concepción legítima del organismo revelado es la que comprende dentro de este la revelación entera, esa concepción sabrá también plantear y resolver con acierto el problema del progreso en el dogma. Y en efecto, esta última objeción, aunque no carece de fundamento, queda satisfecha sin restringir en modo alguno la revelación y con solo distribuirla metódicamente de conformidad con lo ya expuesto, es decir, con solo tener en cuenta el verdadero alcance y sentido de la distinción entre materias reveladas *propter se* y reveladas *propter alia*. La diferencia entre unas y otras consiste en que las reveladas *propter alia* solo pueden pasar á constituir miembros homogéneos é inmediatos de organismo de la revelación cristiana *indirectamente*, y *por reducción* á alguno de los artículos revelados *propter se*; mientras estos son inmediatamente y por su propia dignidad miembros de aquel organismo.

Las materias reveladas *propter alia* se llaman así porque atendido el objeto material sobre que inmediatamente versan, no son verdades ordenadas directamente á notificar el ser divino, sus atributos y obras para la salvación de la humanidad. Así las secciones y cláusulas del Hexámeron que describen la tierra y la atmósfera, las plantas y animales con sus variedades y virtud propagadora dentro de ciertos tipos determinados, enuncian de suyo sentencias pertenecientes á la física, á la botánica, á la zoología: si á pesar de eso son no obstante enseñanzas religiosas sobre Dios, lo son por *reducción*; porque en el relato bíblico se ordenan á desenvolver la historia de la creación, y por lo mismo, á manifestar en formas tangibles el atributo divino de creador, y de creador omnipotente, sabio y próvido: en este concepto son verdades *reveladas*; si no se ordenaran á ese fin religioso, no lo serían.

Por el contrario, los artículos revelados *propter se* poseen por su dignidad propia, no por simple reducción ó transporte á otro orden, la prerogativa de notificar el ser divino, sus atributos y sus obras en orden á la salud del género humano. Así los artículos del Símbolo nos enseñan quién es Dios, su unidad de naturaleza en Trinidad de personas; sus atributos de Criador, Salvador, Santificador; sus obras de la Reparación y Redención: este es el fundamento de su revelación; fueron revelados por lo que son en sí. De aquí resulta que mientras la verdades reveladas *propter se* forman un cuerpo *homogéneo*, de modo que cada una de por sí constituye inmediatamente un miembro del organismo revelado; en las verdades reveladas

propter alia es imposible esa clasificación *inmediata*: cada una de ellas de por sí no es verdad *religiosa*, y solo pueden pasar á ser *miembros* del organismo revelado por reducción y agrupación bajo aquel atributo divino del cual son expresion ó declaración, ya sea el atributo de creador, ya el atributo del poder, la sabiduría etc. Según eso, el material revelado *propter alia* por una parte no queda excluído de la revelación cristiana; pero por otra es parte inmediata y homogénea de ella por *reducción*. De este modo ni se sacrifica ó menosprecia parte alguna por mínima que sea de la revelación, ni el cuerpo de esta deja de ser un organismo compacto y homogéneo.

V. — **El progreso dogmático según la historia.**

Expuesta la admisibilidad y necesidad del progreso dogmático, las condiciones á que esencialmente está sujeto; su amplitud indefinida por lo anchuroso del campo donde puede explayarse, y por fin su restricción especial á lo revelado *propter se* ó al campo propiamente dogmático, resta un doble problema por resolver: cuál es aproximadamente la medida concreta en que puede tener lugar atendida la naturaleza del objeto y los ejemplos de la historia; y si puede llamarse *objetivo*.

Con respecto al primer problema empezaremos por establecer una medida *negativa*, señalando un número bien cierto y determinado de artículos revelados *propter se* respecto de los cuales no existió jamás progreso

alguno, sino que fueran profesados expresamente desde la edad apostólica, y desde la promulgación primera del Evangelio. Lo hemos hecho ver, ya al analizar la predicación de S. Pablo y la catequesis primitiva, ya al discutir la antigüedad del Símbolo, principalmente por razón de su contenido mismo. Uno y otro análisis nos han dado por resultado la conclusión indudable de que los grandes artículos de Trinidad, Encarnación, divinidad de Jesucristo, con los demás artículos contenidos en el Símbolo datan de la época apostólica. Igualmente era también profesado explícitamente el artículo de la Eucaristía con la creencia en la presencia real ([1]). No existió, pues, jamás evolución ó progreso en el cual se pasara ni desde la ignorancia absoluta de muchos, varios, ó algunos de esos artículos á su noticia progresiva en edad posterior; ni de una fe puramente virtual á otra formal; ni siquiera de formal implícita á formal explícita de ninguno de ellos. Testimonios en gran número, claros y continuados sin interrupción durante el espacio que corre entre Nicea y la edad apostólica, dejan fuera de duda esta conclusión. La cristología, pues, puede decirse completa, la Tri-

([1]) La Eucaristía está expresada en el Nuevo Testamento como artículo expreso tanto en las Epístolas de S. Pablo como en los Hechos apostólicos bajo el nombre de *fracción del pan*. En ésto nadie tiene el dia de hoy dificultad alguna. Sobre la naturaleza y significado del rito, aunque muchos críticos heterodoxos no admiten se profesara ya desde entonces la presencia real, otros la reconocen. Así Juan Weiss *Die Schrift. d. N. T.* I, 206 con respecto a Roma y Corinto ya para el año 50.

nidad, la Eucaristía eran ya en tiempo de los Apóstoles lo que en el siglo IV.

¿Qué decir del dogma del Espíritu santo? El dogma del Espíritu comprende dos partes: la personalidad del mismo con su divinidad; y la obra santificadora que ejecuta ó consuma en la Iglesia. La lectura del Nuevo Testamento hace indudable la fe de los cristianos primitivos en el dogma del Espíritu bajo ambos aspectos. Con respecto al primero de la personalidad y divinidad, les expresiones de Jesucristo, de S. Pedro y de S. Pablo sobre todo combinadas entre sí no permiten duda fundada sobre este punto. En la fórmula bautismal Jesús hace al Espíritu santo término de la fe *en Dios*, lo mismo y al igual con el Padre y el Hijo ([1]). Claro es que Jesús pretende proponer en la fórmula trinitaria la fe *en Dios* que deben profesar los hombres; ya porque Jesus en esa fórmula da *la médula* de la fe, el objeto supremo á donde se dirige, ó sobre que recae; ya porque *el Padre* á quien propone en primer término, es seguramente verdadero Dios. Además Jesús hace al Espíritu santo poseedor, como lo es él mismo como Hijo, de cuanto el Padre posee ([2]).

S. Pedro dice en términos expresos á Ananías que al mentir ante el Espíritu santo, ha mentido ante *Dios* ([3]), es decir ante uno que es verdadero Dios: y S. Pablo no solo le reconoce el poder de sondear, y como

([1]) Mat. 28, 19.

([2]) Joann. 16, 13-15.

([3]) Act. 5, 3. 4.

objeto de conciencia personal, es decir, como afección del proprio ser, las profundidades y arcanos de la divinidad, cuya noticia solo puede rastrear la criatura por revelación gratuita del mismo Espíritu [1]; sino que le declara dispensador libérrimo, dueño soberano de los dones sobrenaturales en toda su amplitud [2] y por fin, objeto supremo del culto más íntimo y acendrado del cristiano al decir que las almas de estos son por la gracia *templos* del Espíritu santo [3].

Sobre el dogma de *la Iglesia* de día en día se ve con más claridad las altísimas nociones que el Apóstol poseía é inculcaba en sus catequesis. En realidad el gnosticismo al enumerar á la *Iglesia* entre los más elevados miembros de sus Syzygias, nos suministra una preciosa prueba, bien que indirecta, del alto concepto que sobre la Iglesia universal poseían y profesaban los primeros cristianos, derivado indudablemente de instrucciones sobre este argumento parecidas á las que el Apóstol propone por escrito en su Epístola á los Efesios. Verdad es que Harnack y otros críticos heterodoxos interpretan el concepto de Iglesia en los escritos del Apóstol como una simple idealización de cada una de las comunidades cristianas primitivas, consideradas, dicen, por aquellos fieles como un trasunto de la comunidad celeste de los bienaventurados. Aquellas sencillas agrupaciones compuestas de miembros unidos entre sí por los lazos de una *fraternidad* sencilla bajo

(1) I Cor. 2, 10. 11.
(2) I Cor. 11, 4. 11.
(3) I Cor. 6, 19.

el *Padre celestial* [1], nada tienen que ver con las comunidades *jerárquicas* del siglo II secularizadas ya, ó que caminaban á la secularizacion; y mucho menos con la Iglesia *católica única* bajo la soberanía monárquica del Papa, émula, desde el siglo V, del imperio, cuando entregada á todas la malas pasiones políticas, ya no pensaba en el reino celeste, sino en la dominación terrena.

Pero también en este como en otros distritos de la Exegesis van cambiando rápidamente las ideas. Evidentemente la Epístola á los Efesios nos pone ante los ojos una Iglesia que no es ni una comunidad particular, ni un simple conglomerado de agrupaciones inconexas, sino un organismo vastísimo de perfecta unidad, cuyos miembros son *conciudadanos* (συμπολῖται) de una ciudad ó sociedad inmensa en la que no hay distinción de razas, ni fronteras de pueblos; bajo *un Dios, una fe, un bautismo, un cuerpo* y *un espíritu*; bajo *una esperanza* comun. Claro es que el Apóstol no podría concebir esta unidad tan vasta por una parte y tan compacta é íntima por otra, sin un centro común visible y concreto; sin *un Vicario*, Representante del *Dios uno* pero invisible; sin *un intérprete* de aquella *fe única*, pero expuesta á mil dudas, á mil problemas en las innumerables inteligencias que la han de profesar de un modo uniforme. ¿Cómo es posible ni reducir la muchedumbre á la unidad, ni mantenerla en ella sin un principio activo, fuerte, enérgico, siempre vivo, siempre en acción? Y si estas razones valen para cual-

(1) HARNACK *Wesen der Christ.* p. 105. 106; 139-141.

quiera colectividad de alguna amplitud, ¿qué decir de la Iglesia destinada á abrazar en su seno la humanidad entera, con su infinita variedad de razas, hábitos, costumbres, inclinaciones y hasta caprichos?

Con respecto á las Iglesias particulares, S. Pablo conciliaba perfectamente la unidad altísima del organismo total con la variedad y multiplicidad de las agrupaciones parciales, que con sus *Prepósitos*, es decir, con sus *Diáconos*, *Presbíteros* y *Obispos* como se ve en las Pastorales, en la Epístola á los de Filipos y aún en las escritas á los Corintios y Gálatas, como por otros tantos *artículos de enlace* para la debida distribución de la doctrina y la gracia, consumaban la admirable union harmónica ya entre sí, ya con el centro supremo. Es decir, que el artículo ó dogma de *la Iglesia* existía y era profesado en la edad apostólica en la misma forma que existe y es profesado hoy y ha existido y sido profesado siempre.

Pero, ¿y lo restante del Nuevo Testamento? Aun cuando separemos á un lado el Símbolo con los artículos del Espíritu santo y la Iglesia, ¿qué es esto, comparado con toda la mole restante que todavía queda en los Sinópticos, en S. Juan, en las Epístolas de S. Pablo y en las de los otros Apóstoles? ¿Qué decir, pues, de esa mole? ¿No queda ahí todavía un inmenso campo donde pudo explayarse la actividad de la conciencia cristiana elaborando lentamente ese conjunto, ó á lo menos rumiándolo y asimilándoselo poco á poco, por más que la predicación apostólica hubiera ya depositado desde el principio en la mesa de la cristiandad manjares tan ricos y variados?

Pero esta concepción desnaturaliza por completo el concepto del Nuevo Testamento y el del conjunto de la verdad dogmática: esa separación supone que la revelación del Nuevo Testamento es un todo mecánico ó simplemente integral como lo es la materia inorgánica: semejante modo de concebir la revelación es extremadamente craso y erróneo. La revelación es un todo orgánico y vital; y así como en el organismo humano la amputación de un miembro no es solo la separación de unos centímetros de materia, como la separación de una pieza en el hombre clástico de las clases de fisiología, sino que interviene allí una vivisección que afecta á los centros mismos de la vida por el enlace de continuidad indisoluble entre ellos y la perife ria, lo mismo exactamente sucede en el conjunto de la revelación. En el organismo humano ni los miembros subalternos pueden subsistir sin los centros vitales, corazón y cerebro, desde donde mana y se propaga á aquellos la vida mediante la sangre y la materia nervea trasmitidas por los canales correspondientes de arterias y fibras; ni los centros vitales sin los miembros sobrepuestos. Estos últimos no solo protegen á los primeros contra la acción ó contacto de agentes deletéreos, sino que los completan en su ser mismo, como que corazón y cerebro son aparatos abiertos que necesitan dilatar hasta aquellos la vida de que son fuente. Lo mismo sucede con los artículos ó dogmas en el organismo de la revelación. Jesucristo en el Evangelio enseña brevemente que con su doctrina regenera, y con su inmolación redime y santifica al mundo: y S. Pablo en sus Epístolas declara *cómo* el Evangelio

obra aquella regeneración, *cómo* la cruz salva al mundo. ¿Qué es toda la Epístola á los Romanos sino la simple explanación del dogma de la Redención y Reparación enunciados por Jesús parte en la noche de la cena, parte en el Diálogo con Nicodemus, parte en el magnífico sermón sobre la Eucaristía en el capítulo 6º de S. Juan? Todo cuanto S. Pablo dice sobre la *regeneración* está expuesto en brevísimos rasgos en el *renacimiento* por el Espiritu del Diálogo con Nicodemus.

Es, pues, imposible señalar dogma alguno, al menos de los de importancia primaria, ni capítulo doctrinal del Nuevo Testamento por razón del cual hubiera tenido lugar progreso sensible con respecto á su noticia esencial. Si se comparan entre sí la época apostólica y las cristiandades del siglo IV por ejemplo, no es fácil demostrar que estas últimas poseyesen una noticia más completa que las primeras en lo relativo á la doctrina dogmática del Nuevo Testamento. Cierto que de las generaciones inmediatas á los Apóstoles no nos quedan los monumentos literarios que de los grandes Doctores del siglo IV; pero el argumento que de ese hecho pretenden inferir muchos en favor del progreso y de un progreso deslumbrador, no es concluyente. La diferencia entre los escritos de los Padres apostólicos y los de los Doctores del siglo IV no nace de que los primeros desconociesen el dogma con la misma amplitud que los segundos. La prueba decisiva y fundamental está en que los Doctores del siglo IV se sirven para establecer y confirmar el dogma, de los escritos del Nuevo Testamento que

ya manejaban los Padres apostólicos. Si estos no exponen y desenvuelven aquel con la amplitud y erudición que los grandes Doctores de la época arriana, no es porque desconocieran ó no penetraran su contenido: ¿cómo se prueba que lo desconocieran ó no lo penetraran? ¿Acaso no lo conocían y penetraban los Apóstoles sus autores? Y si estos lo conocían y penetraban como nadie, ¿por qué no habían de enseñarlo á sus inmediatos sucesores?

Las causas de no presentar los escritos de los primeros Padres el aparato de erudición que los de los Doctores más recientes eran 1° que la tarea de evangelizar y catequizar absorbía sobre todo la atención y el tiempo de los Obispos y ministros evangélicos; 2° que las necesidades de la polémica quedaban perfectamente cubiertas con la misma catequesis y la simple inculcación de la doctrina y preceptos apostólicos, sin ser preciso echar mano de discusiones aparatoras. En efecto, según se desprende de los escritos de S. Clemente Rom., S. Policarpo y S. Ignacio Mártir la polémica en esa época consistía sobre todo en preservar á los fieles de los judaizantes, de los docetas y de algunas otras sectas francamente anticristianas que no invocaban en apoyo de sus errores la autoridad de los Apóstoles ó de las Escrituras del Nuevo Testamento, como lo hicieron más tarde los arrianos y otros herejes que pretendían escudar sus doctrinas erróneas con el texto bíblico. En tal situación la parte expositiva del dogma se reducía á recordar sencillamente *los dogmas* de los Apóstoles, la *sana doctrina* apostólica etc. contenida en el Nuevo Testamento. Y

por lo que hace á la parte polémica, bastaba acentuar el origen apostólico-divino tan conocido y tan próximo de la misma doctrina. Dada la increible veneración que los primeros cristianos profesaban á los Apóstoles, cuya incomparable santidad, merecimientos, celo y portentos eran todavía recientes, bastaba á los Pastores recordar á los fieles su memoria é invocar su autoridad para conciliar reverencia á sus enseñanzas.

VI. — El progreso intensivo y el extensivo: progreso intensivo en los primeros siglos

No se infiere de lo expuesto que ya en los prime ros siglos no hubiera existido verdadero progreso dogmático: decir que el progreso no consistió en la adquisición de noticias antes desconocidas sobre los artículos fundamentales de la fe cristiana ó sobre los capítulos doctrinales que en el Nuevo Testamento explanan orgánicamente esos artículos, no es negar la existencia de todo progreso doctrinal aun con referencia á esos mismos artículos ó capítulos; y la objeción que en el párrafo anterior proponíamos en favor del progreso, tomada de la diferencia entre los Padres apostólicos y los Doctores del siglo IV ó V si bien ineficaz para demostrar el progreso por adquisición de noticias substanciales sobre los dogmas citados, no lo es para demostrar todo progreso. Negar el progreso *extensivo* no es negar el progreso *intensivo.*

No solo los Padres apostólicos, mas ni los mismos Apóstoles podían poseer de hecho y *en acto* una no-

ticia explícita de los artículos de la fe en sus relaciones concretas con todos los errores que contra ellos habían de surgir en la sucesión de los siglos. Claro es que estos errores pueden ser y han sido de hecho muy numerosos y variados en las diversas herejías; de donde se infiere que también son muy numerosos y variados los aspectos bajo los cuales puede considerarse el dogma en frente de tales errores. Ahora bien; el conocimiento aun pleno y perfecto de una verdad no lleva necesariamente consigo la noticia detallada de todos y cada uno de esos nuevos aspectos bajo los cuales puede considerarse, al encontrarse de frente con un nuevo error contrario. El conocimiento perfecto de la verdad suministrará *claves seguras* para descubrir, desenmascarar y refutar el error contrario; pero no es lo mismo poseer la *clave* para la solución de errores eventuales contrarios que poseer la *intuición* actual de tales errores, ó de tales nuevos aspectos concretos por la aparición de relaciones antes ignoradas. He aquí un verdadero progreso en la noticia del dogma sin que no obstante llegue al descubrimiento ó formulación de enunciado alguno nuevo dogmático.

La Iglesia y la teología católica están tan distantes de negar este progreso, que por el contrario le reconocen de la manera más solemne. Desde el principio de la Iglesia ha reconocido esta la conveniencia, y hasta la necesidad de discutir y someter á deliberación los puntos dogmáticos combatidos por sus enemigos antes de formular una resolución definitiva. Así lo hizo la Iglesia naciente en el Concilio apostólico antes de decidir la cuestión de los legales; así la Igle-

sia del siglo IV en Nicea al resolver la gran controversia arriana; así en mil y mil otras ocasiones semejantes. Según la narración de S. Lucas en los Hechos apostólicos, la proposición de los novadores exigiendo la observancia de la circuncisión y la ley de parte de los gentiles bautizados, fué ampliamente debatida: « cumque magna *conquisitio* fieret... » Act. 15, 7. De las discusiones habidas en Nicea sobre los errores arrianos nos informan S. Atanasio, Eusebio y Teodoreto. No porque la Iglesia vacilara en la fe sustancial y positiva del dogma; no porque dudase de la falsedad de los errores contrarios abiertamente opuestos á aquel; no finalmente porque temiese dejar de encontrar en el dogma y en la inteligencia eclesiástica del mismo medios eficaces y decisivos para manifestar lo erróneo de las pretensiones heréticas; sino por reconocer que el dogma era susceptible de ulterior ilustración, de nuevas emisiones de luz, de nuevos fulgores para disipar las nuevas nieblas acumuladas contra él, fulgores que hasta el momento presente no se habían manifestado por no haberse presentado ocasión con la presencia de errores opuestos.

La prerogativa misma de la infalibilidad en la forma en que la posee la Iglesia, es una prueba indirecta de la posibilidad del progreso dogmático. La Iglesia es infalible en sus decisiones dogmáticas no por revelación, ni por inspiración, sino por *asistencia:* y la asistencia lejos de excluir el *trabajo,* la *investigación,* más bien los supone, y por lo mismo supone también que la Iglesia no descubre desde luego todo cuanto hay encerrado en una verdad revelada; como que de hecho,

según lo demuestra la experiencia, á veces solo se manifiesta cuando surge un error contrario. ¿Qué queremos decir, y qué pretende significar el Concilio Vaticano cuando enseña que el Espíritu santo *asiste* á la Iglesia para que no yerre en sus definiciones doctrinales? No que le *dicte* esas definiciones, es decir, que se las revele ó sugiera; el Concilio excluye en términos expresos esta intervención; sino que está simplemente á su lado velando para prevenir ó impedir cualquiera enseñanza dogmática erronea. Por lo mismo supone que la Iglesia obra por sí, analiza, investiga, delibera sobre las materias sometidas á su decisión: si nada hiciera de su parte la Iglesia, no podia velar el Espíritu santo para que no errare. Esa vigilancia supone por parte de la Iglesia una actividad, que de suyo padría tener dirección errónea. Y en efecto, el mandato del Señor de *enseñar* al mundo la revelación consignada en los documentos de la misma ya terminados, lleva entrañado en su propio concepto el encargo de penetrar aquellos documentos, de comparar con ellos otras enseñanzas verdaderas ó erróneas que pueden surgir en la serie de los siglos, relacionadas con el contenido de la revelación, para aprobarlas como pábulo saludable á los fieles en el caso de armonía, ó reprobarlas y preservar de ellas como de pastos venenosos en el caso contrario.

VII. — El progreso extensivo: sus límites

Tampoco hemos excluído la adquisición de *nuevos dogmas:* una cosa es hablar de dogmas determinados excluyendo la posibilidad de adquirir una noticia de los mismos que antes no existiera, y otra muy diversa extender esa afirmación á *todos* los dogmas. La historia eclesiástica nos presenta repetidos, aunque no numerosos ejemplos de progreso por *descubrimiento,* esto es, adquisición de noticia cierta y expresa, sobre determinados dogmas. Antes del Concilio IV de Letran teníase por *probable* la infusión simultánea de la gracia y los dones anejos. El Concilió dió un paso adelante definiéndola como *más probable,* aunque deteniéndose aquí sin atreverse á resolver con certidumbre la controversia. Pero el Concilio de Trento, después de un estudio más atento de la materia, declaró esta verdad artículo de fe. Tratábase de la conexión entre los dones y la gracia santificante. Convenían todos siempre en que entre aquellos y ésta existe un enlace íntimo y de tal naturaleza que tratándose de un sujeto *apto,* es decir, *capaz* de hacer uso inmediato de los hábitos virtuosos, como son los adultos, la infusión de la gracia y los dones era inseparable; pero dudábase de si en el caso de los párvulos, incapaces de actos personales meritorios y saludables, debía suspenderse la infusión de los hábitos como ociosa é inútil, reservándola para tiempo oportuno, es decir, para el de la edad adulta. La solución, como es claro, dependía de la *naturaleza* del enlace que la revelación

establece entre la gracia y los dones. ¿Es separable este enlace? En este caso la infusión de los dones quedaría suspendida hasta que el justificado llegara á la edad adulta. ¿Es por el contrario absolutamente inseparable aquella unión? En tal supuesto, allí donde se infunde la gracia deben también ser infundidos los dones: y si el sujeto no se halla en disposición inmediata para su ejercicio, lo que sucederá será que los hábitos estarán allí como en depósito hasta el tiempo competente: ¿no sucede algo parecido con las mismas facultades naturales? Tampoco respecto de estas alcanza immediatamente el alma su desarrollo expedito, sin que por eso dejen de existir.

Semejante al pasado es el artículo sobre la posesión de la bienaventuranza en los que mueren en gracia. ¿Pasarán desde luego á gozar de la dicha sempiterna del cielo ó habrán de esperar la resurrección final? Hasta el siglo XIV no se decidió definitivamente la controversia.

El dogma de la Concepción inmaculada de María es también una prueba patente del progreso dogmático no solo en el común de los fieles, sino aun entre los mas ilustres Doctores y en los órganos mismos del Magisterio eclesiástico. En los siglos medios Doctores tan insignes y al mismo tiempo tan celosos de las prerogativas de María como un S. Bernardo y un Santo Tomás creyeron no ser posible declarar á la Virgen exenta de la culpa original sin lastimar excelencias y derechos todavía más excelsos, los del Redentor y la redención: y á guías tan distinguidos seguían en pos escuelas enteras de teólogos, mientras en frente

de estas se levantaban otras no menos nutridas y gloriosas que defendían con ardor y erudición la que entonces se llamaba *piadosa creencia.* Todavía en tiempo del Concilio de Trento miembros y grupos escogidísimos de esta docta Asamblea estaban divididos en punto tan importante.

Podrían multiplicarse sin dificultad los ejemplos de casos semejantes en los cuales ha sido necesario el transcurso de largos siglos para que aun en las altas esferas del Magisterio eclesiástico pudiera llegarse al pleno esclarecimiento de determinadas verdades dogmáticas. ¿Quién ignora las teorías, algunas de ellas bien peregrinas, que se propusieron en la época del Concilio de Trento sobre la justificación, la índole precisa de la gracia santificante y sus efectos en el alma del justificado? En los ejemplos citados descubrimos á través de la historia un desenvolvimiento paulatino y lento de la verdad, desde vislumbres más ó menos tenues y mezclados de sombras, hasta la plenitud de sus más fúlgidos esplendores.

Pero observemos en primer lugar que en todos y cada uno de estos ejemplos el progreso ha sido no objetivo y de parte de la revelación misma, sino simplemente subjetivo ó formal, de parte de la inteligencia eclesiástica. Y en efecto, ¿cuáles han sido los pasos y cuál el proceso por donde la Iglesia ha subido desde los albores del artículo en cuestión hasta la posesión plena del dogma en su luz meridiana? El estudio más y más detenido, más y más completo, más y más aquilatado de los documentos, ya de la revelación misma, ya de su interpretación auténtica en

los monumentos de la antigüedad eclesiástica. ¿Cómo ha llegado la Iglesia á la posesión v. gr. del dogma de la Inmaculada? Indagando, estudiando, analizando, comparando la predicación apostólica y los testimonios de su transmisión auténtica en los Padres y Doctores desde las edades más remotas. Ni los fieles ni la Iglesia misma docente ha añadido nada objetivo á las fuentes de la revelación, al contenido de los documentos donde está formulada: se ha limitado á descubrir y declarar lo que allí estaba ya significado en términos equivalentes y de ningún modo ha osado mezclar elemento alguno el más insignificante de creación propia.

Otro escollo debe además evitarse con cuidado cuando se analiza la historia del desenvolvimiento de los dogmas, y es, ó el de extender á los dogmas en general lo que solo es propio de algunos pocos; ó el de pretender explicar por las mismas causas y por idéntico procedimiento las oscuridades y vacilaciones que en épocas determinadas han empañado el esplendor de artículos colocados hoy al abrigo de toda agresión en virtud de definiciones recientes solemnísimas. La misma historia que respecto de un determinado número de dogmas nos ha hecho ver un verdadero progreso, aunque solo subjetivo, nos descubre lo contrario con respecto á otros. El dogma v. gr. del Primado Pontificio en su doble prerogativa de magisterio infalible y jurisdición suprema, fué por espacio de siglos y hasta pocos decenios hace, objeto de vivas controversias; y al reunirse el Concilio Vaticano nutridos grupos de católicos esparcidos por diversas na-

cionalidades y hasta un crecido número de Prelados combatían todavía enérgicamente la prerogativa pontificia. Pero ¿nacía esa oposición de que ó los documentos de la revelación ó los testimonios de la historia eclesiástica fueran ni oscuros ni dudosos siquiera?

En nuestros días es muy frecuente tratar de explicar las vicisitudes del dogma por una evolución á lo menos subjetiva que tomando su punto de partida de un germen imperceptible ó de una noción oscura y vaga sobre cada artículo ó grupo importante de artículos dogmáticos, ha ido desenvolviéndose gradualmente hasta que llegando por fin la Iglesia á la conciencia perfecta de la verdad, la ha estereotipado en una definición solemne. Según esta teoría, base y esencia del evolucionismo dogmático, la mente colectiva de los fieles jamás da propiamente un paso hacia atrás en la inteligencia de la revelación ó doctrina religiosa, sino que va siempre de claridad en claridad hasta el zenit del supremo esclarecimiento de las verdades dogmáticas. Los períodos que preceden á la definición solemne solo representan la incubación del dogma en la triple fase sucesiva de tesis, antítesis y síntesis, expresión de una labor siempre generosa, desinteresada, y que solo procede á impulsos de un anhelo nobilísimo: el de la verdad.

Recíprocamente, cada definición expresa tan solo el exponente de aquel estado en que la comunidad cristiana ha alcanzado la adquisición de la verdad. Esto dice la teoría: pero ¿está de acuerdo con ella la verdad histórica? Ah! la verdad histórica presenta las cosas á una luz totalmente diversa. Veamos, en

efecto, qué es lo que la realidad nos pone delante v. gr. en las ruidosas y seculares controversias sobre la autoridad pontificia.

¿Son oscuros ó dudosos los fundamentos de la revelación, los testimonios de Padres y Doctores, los documentos jurídicos en la serie de la historia que el Concilio Vaticano invocaba para la solución definitiva de la controversia? Los pasajes de S. Mateo y S. Juan no dejan lugar á duda; en lo referente á los testimonios de Padres y Doctores, las más insignes lumbreras de ambas Iglesias oriental y occidental, é igualmente las Asambleas eclesiásticas hasta el Concilio de Florencia están contestes en reconocer, ó de hecho, por la admisión sumisa de las decisiones de Roma; ó en principio, por la proclamación expresa de la prerogativa papal, la mas completa legitimidad del derecho pontificio. Y por lo que hace á la prueba jurídica, una serie de resoluciones pontificias desde los tiempos en que empezó á agitarse la controversia hasta la edad apostólica, recibidas siempre con acatamiento, garantizan plenísimamente la posesión pacífica de aquella autoridad suprema en la sede romana á través de la historia. Todavía á principios del siglo XV el mismo Gersón no osaba ponerse de frente en principio contra la autoridad monárquica y soberana del Obispo de Roma. La controversia es reciente, y ocasionada por las lamentables confusiones á que dió lugar el funestísimo cisma de Aviñon. No medió aquí un proceso lento, pero siempre creciente desde una aurora envuelta en sombras, hasta un zenit fúlgido que acabó de disiparlas por completo; lo que hubo fué un oscu-

recimiento que sobrevino después de largos siglos de plenísima luz y de posesión pacífica, oscurecimiento debido á causas completamente extrañas á los documentos de la revelación y á los testimonios de la historia.

Lo que sucedió con el dogma del Primado habia sucedido muchos siglos antes con otros varios dogmas primarios del Símbolo: la controversia arriana v. gr. y la controversia nestoriana como también la macedoniana lejos de representar, como pretende la teoría evolucionista, un esfuerzo colectivo de toda la Iglesia, es decir, de parte de todos los caudillos y de sus grupos respectivos hacia un objetivo de todos anhelado y á cuya adquisición aportasen todos de buena fe el contingente de una leal cooperación, son por el contrario la expresión concreta de las predicciones de Cristo, repetidas después por los Apóstoles, de una lucha fratricida entre el espíritu de las tinieblas encarnado en elementos rebeldes, y el espíritu vivificante y esplendoroso de la verdad: el primero empeñado en oscurecer hasta su extinción completa, el foco soberano de la revelación celestial traída por Cristo á la tierra: el segundo encargado por el mismo Cristo de velar por su conversación y brillo perenne. Tal es en resumen la historia de todas las herejías. En todos los períodos de controversias doctrinales de esta especie se ha repetido invariablemente el mismo fenómeno. Hubo seguramente durante todos y cada uno de ellos vivas y sutiles discusiones; pero ni de parte de la heterodoxia procedían aquellas de sincero deseo de la verdad, ni de parte de la Iglesia y

sus Doctores de desconocimiento, ambigüedad ó vaga incertidumbre sobre el artículo discutido. Recórrase la historia eclesiástica entera; y desde la controversia sobre los legales en el Concilio Apostólico de Jerusalén hasta las novísimas del Protestantismo y la heterodoxia é incredulidad contemporánea los Doctores católicos han protestado con energía que no se trata de puntos dudosos sino perfectamente definidos, sobre los cuales podrá tal vez abrigar incertidumbres el vulgo ignorante seducido por especiosas sutilezas de los sectarios, pero jamás la Iglesia misma en sus legítimos representantes, ni tampoco, al menos por largo tiempo, los caudillos de la herejía.

Si la teoría del progreso universal hacia la verdad fuese verdadera, seguiríase el absurdo palpable de que la Iglesia cristiana no habría llegado hasta el siglo XIX á la conciencia plena sobre la existencia de Dios y sus atributos más elementales como son la distinción del ser divino en frente de la creación material, su personalidad, su aseidad, espiritualidad, potencia creadora, providencia etc. pues precisamente el Concilio Vaticano define en sus cánones dogmáticos todas y cada una de estas verdades.

VIII. — **El progreso objetivo: resumen y conclusión**

Hemos visto que el progreso en el dogma es posible, y no solo posible, sino existente y real bajo el doble aspecto de progreso intensivo y progreso ex-

tensivo. Resta satisfacer á una dificultad: ¿este progreso puede ser y llamarse *objetivo?*

El término *objetivo* puede tener dos sentidos: 1° de parte de las fuentes de la revelación, y prescindiendo de todo contacto con la inteligencia del creyente ó de la Iglesia; ¿puede la revelación crecer *en sí misma*, en su *propio ser?* En este sentido la resolución del problema es fácil: según la enseñanza católica, la revelación cristiana no puede crecer en sí misma, en el ser de que consta, en la amplitud ó cualidad de su contenido. Semejante crecimiento supondría *adiciones* á la revelación apostólica; y la revelación apostólica no puede recibir tales adiciones pues quedó terminada con la muerte de los Apóstoles. 2° De parte de las fuentes de la revelación, pero *en contacto* con la inteligencia del creyente ó de la Iglesia: la revelación *deposidada ya* en el corazón ó en el seno de la Iglesia, de los fieles, de la conciencia cristiana ¿puede crecer en su *manifestación?*

Obsérvese que no es lo mismo preguntar si la *inteligencia* subjetiva del creyente puede ir *descubriendo* más y más en el objeto, completo é inalterable en su ser; que preguntar si *ese ser* puede ir *manifestándose* por grados. Ilustraremos nuestro pensamiento con ejemplos análogos del orden sensible. Pasa una persona repentinamente desde un medio copiosamente iluminado á un recinto ó á un medio de luz escasa: otra persona que está dentro percibe con distinción los objetos; la persona que pasa del medio profusamente iluminado al oscuro no los percibe al principio y solo empieza á distinguirlos poco á poco. Sin em-

bargo los objetos de la estancia *se exhiben* igualmente al uno y al otro; la diferencia es puramente *subjetiva,* lo que crece es no la *visibilidad* del objeto, sino la *visión* del espectador. Por el contrario, si un viajero va caminando antes de amanecer y no ve los objetos sino con mucha confusión: á medida que va creciendo la luz, van iluminándose y dejándose ver gradualmente. Aquí crece la *visibilidad* ó *manifestación* del objeto sin que varíe su ser. ¿Puede darse en la revelación un crecimiento semejante de manifestación ante la inteligencia de la colectividad creyente?

Para que la cuestión no sea de palabras es menester suponer inteligencia apta, esto es, capaz y bien dispuesta, y al mismo tiempo grados diversos de manifestación por parte del objeto; porque si la sucesion de grados diversos en la manifestación resulta del progreso por parte de la inteligencia, ese progreso no es *objetivo,* sino *subjetivo.* Supuesta, pues, igual capacidad y disposición en la inteligencia, ¿puede la verdad depositada en la mente según su ser proprio, ir aumentando su manifestación? He aquí el verdadero y legítimo sentido del problema. La solución es obvia: *no es posible* tal crecimiento; porque si tenemos verdad completa propuesta á la inteligencia; é inteligencia apta en frente de la verdad, es imposible que la inteligencia deje de percibir aquella. Por esta razón verdad que *se comunica* á la inteligencia, esto es que se pone á su alcance, en frente de la misma y dentro de su esfera de acción, es lo mismo que verdad que *se manifiesta,* sin que sea posible distinguir dos ó más momentos sucesivos: uno en que solo se comunica y

otro ú otros posteriores en que se manifiesta. ¿Qué es comunicarse la verdad, y en nuestro caso la revelación en concepto de tal á la mente, sino dejarse ver, hacerse percibir como verdad ó como revelación? No en vano la revelación se llama *locución:* y qué es una *locución* que no *habla* á aquel á quien se dirige?

Dos objeciones suelen invocarse con frecuencia para persuadir el progreso objetivo. « La revelación cristiana, se dice, no descendió del cielo armada de todas sus piezas, como salió Minerva del cerebro de Júpiter ». No me parece del mejor gusto que escritores católicos repitan semejante expresión empleada tiempo hace por heterodoxos, entre otros por Loisy; porque si bien el sentido que los primeros dan á la frase no es el mismo que bajo la pluma de los incrédulos, no obstante yo creo que en realidad su aplicación á la evolucion ó progreso del dogma resulta mucho más propia en la concepción heterodoxa que en la concepción católica, aun de los que están muy distantes de aceptar las doctrinas de Loisy.

¿Qué quiere decir un católico al emplear semejante expresión? ¿Que en efecto la revelación cristiana ha recibido aditamentos en su ser después de la época apostólica por la acción de la conciencia cristiana? Esto sería abandonar la concepción católica y pasarse al campo heterodoxo. ¿Que durante el periodo mismo de promulgación admitió desarrollos en los labios y bajo la pluma de los Apóstoles con relación á la forma en que el Salvador se la comunicó al partirse á los cielos? Esta aserción bien entendida no ofrece dificultad. ¿Que sin aditamento alguno real, la noticia, y

comprensión de la verdad revelada ha ido esclareciéndose con el trascurso del tiempo en los fieles y en la Iglesia misma docente? Ya hemos visto que si de progreso subjetivo se trata, cabe muy grande progreso en intensidad y en amplitud. La dificultad estará en determinar en qué medida y respecto de qué puntos concretos ha tenido lugar el progreso.

Comúnmente los escritores católicos suelen invocar ese axioma al tratarse de las ideas cristológicas y trinitarias de los Doctores antenicenos, y en especial de los Apologistas de los siglos II y III. Este punto queda suficientemente discutido en la tercera y cuarta parte. Pero para satisfacer á la nueva forma ó instancia en que aquí se reproduce la dificultad, iremos respondiendo por partes. Si la aplicación del axioma ó apotegma á nuestro caso se hace concediendo que en la Revelación del Nuevo Testamento se halla expresado con *suficiente claridad* lo que más tarde se estableció en Nicea y Concilios análogos; y que si bien los Apologistas se equivocaron, Roma no obstante y la catequesis oral en el cuerpo general de la Iglesia interpretaron con acierto y cumplidamente al mismo tiempo la Revelación apóstolica, rectificando así directa ó indirectamente á aquellos Doctores, nada hay en esta apreciación que *doctrinalmente* no sea correcto, y solo quedan por esclarecer dos puntos: el primero, el hecho histórico de la imputación hecha á los Apologistas; el segundo la exactitud de la aplicación del apotegma.

Con respecto al primero hemos expuesto en su lugar nuestro sentir; y es en efecto muy extraño que

concediéndose la existencia simultánea de una enseñanza concreta y cumplida, se hubieran apartado de ella precisamente los representantes más ilustres de la tradición y sucesión eclesiástica, y en cambio no queden testimonios *positivos* de esa interpretación y catequesis por el mismo tiempo. Y en efecto, Feder después de consignar las deficiencias incurridas á su juicio por S. Justino pregunta: « calló Roma ante semejantes *errores* bien que inconscientes de tantos escritores esclarecidos? » Y responde: « Sobre los Papas contemporáneos de Justino *faltan* los datos » ([1]). Con respecto al segundo, preciso es consignar que concedida la perseverancia en la catequesis oficial y pública, la aplicación del apotegma es enteramente impropia. El apotegma, en efecto, no puede tener explicación razonable sino en el supuesto de un desenvolvimiento de la revelación cristiana bien objetivo en el seno de su realidad misma, bien subjetivo en la inteligencia no de uno ú otro fiel, ni de un grupo de fieles dentro del cuerpo de la Iglesia, sino de la corporación entera de esta. Porque si en la corporación como tal ó en la Jerarquía su representante, no existió un adelanto desde la situación en que la dejaron los Apóstoles hacia los siglos subsiguientes, las *piezas* de la revelación permanecían constantemente las mismas y en idéntico estado sustancial. Y en tal hipótesis ¿qué significado tiene decir que la revelación « no descendió del cielo en todas sus piezas », es decir, no fué depositada en el seno de la Iglesia por los Apóstoles en el grado de desarrollo á que la

([1]) *Justins Lehre,* p. 119.

condujeron edades posteriores, puesto que si bien los Apologistas, una pequeña agrupación dentro de la Iglesia, no penetraron con exactitud el sentido de la enseñanza apostólica, le penetraron desde el principio los depositarios auténticos de la misma y sucesores de los Apóstoles? Claro es que en tal supuesto falta la condición indispensable, objetiva ó subjetiva, para afirmar ó la adición de piezas al mecanismo primitivo, ó la adaptación coherente de las mismas en la inteligencia del que estudia la revelación.

También suele invocarse otra dificultad: las nociones de naturaleza y personalidad ó hipóstasis que tanto juegan en los misterios de Trinidad y Encarnación no se definieron con precisión sino después del siglo IV; por consiguiente no era posible que antes de ese tiempo existieran ideas bien determinadas y precisas sobre ambos misterios, resultando en consecuencia un verdadero progreso, ó verdaderamente *objetivo*, ó cuando menos subjetivo, pero tal que no se concilia con la noción exacta de uno y otro misterio en los primeros siglos (1).

Si esta dificultad valiera, seguiríase que tampoco sobre la naturaleza y personalidad puramente humanas y en el orden natural pudo afirmarse nada categóricamente hasta que se fijaron las nociones. Pero cabalmente esas nociones precisas ó mejor *expresiones externas* del lenguaje, y las tentativas varias hasta llegar á su formulado definitivo, son efecto de la noticia previa y de la exactitud del *concepto* sobre los

(1) Feder, *Justins Lehre von Jesus Christus*, p. 118.

objetos significados. A estas definiciones y á las tentativas que las precedieron puede y debe aplicarse la distinción que hicimos entre expresiones *suficientes*, aun en rigor científico, y expresiones *lapidarias*. Así como en el formulado de los artículos sobre la Trinidad, Encarnación etc. se poseían no solo *nociones* ó *conceptos* sino también *fórmulas* claras y suficientísimas para expresarlos aun y mucho antes de haberse adoptado las que hemos llamado *lapidarias*; del mismo modo las *nociones* sobre la naturaleza y personalidades divinas con sus mutuas relaciones de conexion y número, eran conocidas y profesadas con perfecta exactitud mucho antes del siglo IV y desde la promulgación del Evangelio. Para obtener noción exacta y perfectamente suficiente sobre la existencia de la Trinidad esto es, de *verdaderas personas* en unidad de esencia ó naturaleza en el seno del ser divino, bastábanles á los Apóstoles y á los fieles los conceptos populares y obvios que sobre la naturaleza, los individuos y sus mutuas relaciones de distinción; sobre la paternidad, la filiación, la generación y sus conexiones recíprocas brotan espontáneamente tratándose de los hombres.

Más aún: seguiríase que tampoco los Apóstoles pudieron tener nociones exactas sobre esos misterios. Cuando los Apóstoles escuchaban á Jesucristo hablar sobre la Trinidad, sobre el Padre, el Hijo, el Unigénito y el Espíritu santo; cuando le oían aplicar á esas categorías del orden divino los nombres de Padre, de Hijo, de Unigénito, es claro que espontáneamente había de brotar en ellos la idea correspondiente á cada uno de estos objetos entre los seres creados, y sirviéndose

de estas nociones fué como se formaron en sus mentes el concepto propio de cada misterio. La idea de *padre* es una idea obvia, clarísima en todo el mundo; y lo mismo la de *hijo* con las relaciones mutuas de generación y procedencia, de prioridad y posterioridad de origen que van embebidas en una y otra. Cuando pues escuchaban los discursos de Jesús en que llamaba á Dios su Padre, y á sí mismo se hacía Hijo suyo y su Unigénito según su naturaleza superior; cuando veían además que fuera de los nombres, Jesús se atribuía á sí mismo propiedades y acciones *personales,* no podían menos de concebir al Padre y á Cristo como verdaderas *personalidades distintas* en la esfera de la divinidad. Como por otra parte los Apóstoles sabían que Jesús aceptaba el Pentateuco y el monoteísmo mosaico, necesariamente habían de concluir que aquella distinción aunque verdadera y real, no dividía la naturaleza divina. Claro está que no comprendían *cómo* podía aplicarse esta circunstancia tan diversa de lo que en la humanidad sucede; pero no se trata de que comprendieran el enlace íntimo ó mejor *el modo* del mismo, sino solo su *existencia*: comprendían perfectamente, que precisamente el misterio estaba en ese *modo,* propio del ser divino, extraño y superior á la limitación de los seres creados.

Con respecto al Espíritu santo también debieron formarse idea análoga, pues Jesucristo lo describía bajo caracteres tambien *personales.* Lo que sucedía á los Apóstoles respecto de Jesucristo, sucedía á los primeros fieles respecto de los Apóstoles. Seguramente que ni los Apóstoles ni los fieles habrían sabido dar

una definición científica de cada uno de estos conceptos; pero de que no se llegue desde luego á una expresion bien precisa y exacta de un concepto no se sigue que éste no existe, por más que no sea percibido con perfecta exactitud. A las preguntas importunas y sutiles de un sofista hubieran respondido que ellos concebían perfectamente la cosa, aunque tal vez no sabían expresarla desde luego con fórmulas académicas; pero que lo mismo les sucedía con respecto á innumerables conceptos del orden natural y uso cotidiano.

El argumento, pues, tomado de la precisión filosófica de los términos de expresión es sencillamente un sofisma que consiste en el tránsito del sentido ó suposición *natural* al sentido ó suposición *artificial*.

Resumiendo en breves cláusulas el argumento de toda la sección puede establecerse: 1º que el problema sobre el progreso del dogma es un problema *histórico*, no de especulación. 2º el problema sobre el progreso del dogma está determinado esencialmente por dos condiciones: una objetiva, que es la clausura de la revelación en los Apóstoles; otra subjetiva: las disposiciones de la inteligencia del creyente en frente de las enseñanzas reveladas. 3º Tomada la revelación en toda su amplitud, el progreso en su noticia puede llamarse ilimitado; y esto tanto si se trata del progreso extensivo cuanto del intensivo; tanto de parte de los simples fieles cuanto de parte de la misma Iglesia docente. 4º Circunscribiéndonos á lo revelado *propter se*, cabe también un progreso amplísimo lo mismo en los fieles que en la misma Iglesia; ni solo por intensión sino también por extensión; pero no á partir de un

exiguo número de artículos, ó de una noticia elemental y rudimentaria. 5º Debe procederse con cautela tanto al juzgar sobre el progreso en los primeros siglos como al aplicar el análisis á dogmas determinados. 6º El progreso en ningún sentido puede llamarse *objetivo*.

Al trazar las páginas que preceden, no ha sido nuestro ánimo escribir un tratado completo sobre el progreso en la revelación cristiana: solo hemos querido presentar algunas reflexiones que puedan servir como de introdución elemental ó de orientación en la historia del dogma cristiano á los que no están familiarizados con esta clase de estudios. Claro es que tanto la parte correspondiente á la Escritura como á la tradición patrística y al análisis filosófico-teológico son susceptibles de ampliación vastísima en puntos tan fundamentales y fecundos.

APÉNDICE

Nota sobre Orígenes

Para convencerse de la interpretación que damos á las expresiones de Orígenes sobre el Verbo. y de los momentos que en El admite, léanse el núm. 22 del tomo I y el num. 2 del tomo II sobre S. Juan. En el primero de estos pasajes, describiendo al Verbo en calidad de *principio* de la creación, lo presenta como un ser que empieza á existir con la creación misma, como un boceto ó bosquejo de ella en la mente de Dios en calidad de Artífice del universo. Por esta razón emplea para dar á entender su pensamiento, el ejemplo de un arquitecto que fabrica una casa ú otra obra de arte, el cual antes de ejecutarla, concibe en la mente el ejemplar de la misma. La *Sabiduría* animada de Orígenes, tiene por oficio comunicar á los seres sus propias subsistencias (substancias ó entidades) y formas, sacándolas como de ejemplar de los tipos y especies que en sí encierra la misma Sabiduría; y lo hace mediante la acción de la Omnipotencia que ejecuta la obra conforme á la idea, trasladando á los seres en su ser físico las *formas* ideales de la Sabiduría. Pero en el segundo pasaje declara en términos expresos la eternidad, divinidad y consubstancialidad del Verbo con el Padre si se considera el ser substancial del Verbo. La eternidad, cuando dice que el Verbo tiene perpetuamente su existencia permanente (ἀεὶ μένων) en el Padre, y que permanece en la con-

templación perpetua de la profundidad paterna: (παραμενέι τῇ ἀδιαλείπτῳ θέα τοῦ πατρικοῦ βάθους).

La divinidad, cuando repetidas veces le llama Dios, y Dios verdadero. La consubstancialidad, cuando refuta el error de los que « ponen ó establecen la propiedad y esencia del Hijo diversa de la del Padre »: τιθέντας αὐτοῦ τήν ἰδιότητα καὶ ὀυσίαν κατά περιγραφήν τυνχάνουσαν ἑτέραν τοῦ Πατρὸς [1].

Debe advertirse, no obstante, que Orígenes llama al Verbo considerado en su ser natural y primario, comúnmente con el nombre de Hijo [2] más que con el de Verbo, aunque á veces también le da este nombre; distinguiendo de este modo el ser personal substancial del ser adventicio, ó la modalidad que adquiere el Verbo al tiempo de la creación. Si, pues, según Orígenes, el Hijo es *eterno,* es Dios, no tiene la esencia ó substancia de su ser diversa de la del Padre; es evidente que el Hijo ó el Verbo según su ser primordial, fundamental, no puede ser creatura, temporal, compuesto, limitado é imperfecto. Una sola duda puede caber dadas las expresiones al parecer tan opuestas con que habla en los diferentes pasajes: si el Hijo eterno consubstancial con el Padre cual le describe en uno, es idéntico en su ser substancial con el Verbo, cual es descrito en otros. Pero esta dificultad desaparece observando que Orígenes: 1º jamás habla de dos *Verbos* ó dos *Hijos;* 2º que el Hijo descrito como eterno, verdadero Dios y consubstancial en el núm. 2 del tomo II,

(1) ORIGENES, *In Ioann.,* tomo II, num. 2.

(2) Esta denominación aplicada por Orígenes al Verbo según su ser primordial y en el estadio anterior á la creación disipa toda dificultad sobre el carácter *personal* del Verbo en aquel estadio según Orígenes.

es también allí mismo llamado Λόγος, imagen arquetipa de los seres que forman la creación externa, dador de las perfecciones y sus diversos grados en las criaturas producidas á su imagen; las cuales todas son propiedades como se ve, del Verbo ó Sabiduría, según es descrita en el núm. 22 del tomo I. Según eso, de la identidad substancial entre el Verbo eterno, divino y consubstancial al Padre, con el Verbo ó Sabiduría, principio de la creación externa en la mente de Orígenes, no puede caber duda razonable; y solo resta conciliar las afirmaciones opuestas á primera vista que sobre el Verbo emite en los dos pasajes y en otros análogos, cuando en uno dice que el Verbo es divino, eterno, consubstancial al Padre, y en otros, que es temporal y contingente.

Pero la conciliación no es difícil, supuesto lo que dijimos arriba. Según Orígenes, la realidad substancial del Verbo, eterna, absoluta, adquiere mediante el decreto divino de la creación externa, una relación á esta misma creación, porque pasa á ser la causa ejemplar, la idea arquetipa del universo exterior. Como esta relación es contingente, pues el decreto de la creación es libre en Dios, no es extraño que los predicados que se aplican al Verbo en virtud de esa relación, y que reconocen en ella su fundamento, sean propuestos por Orígenes como contingentes y temporales. Entre el Verbo según su ser absoluto, y el mismo según su relación á la creación externa, existe una proporción análoga á la que ponen los escolásticos con Santo Tomás entre la esencia divina como tal ó según su ser absoluto, y la misma como idea ejemplar de la creación real ó posible. Sólo hay esta diferencia, que mientras Santo Tomás hace ese aspecto relativo de la esencia divina independiente del decreto libre de la creación, y por tanto, no contingente sino necesario, y lo

extiende á la creación posible, Orígenes circunscribe esa relación á sola la creación real, siendo por lo mismo en su concepto una relación puramente contingente. Por eso hace á la *sabiduría animada* como parte de la creación misma. Además, mientras Santo Tomás coloca la razón de idea arquetipa en la esencia misma de Dios, Orígenes la coloca en sola la persona del Hijo ó Verbo. Por lo demás, así como Santo Tomás hace de la divina esencia en su consideración absoluta un ser uno, siempre uniforme; pero considerada como idea, admite en ella *multiplicidad de formas excogitadas* por la mente: « plures rationes intellectae ex una essentia, plures respectus intellecti a Deo », sin que esta multiplicidad destruya la unidad y simplicidad de la divina esencia; de un modo análogo Orígenes hace derivar la multiplicidad de *figuras* ó tipos y especies existentes en el Verbo ó Sabiduría como principio de la creación externa, no de la substancia misma del Verbo, sino de su relación al universo creado, que es múltiple y contiene muchos seres. Según eso, la multiplicidad que pone Orígenes en el Verbo ó Sabiduría como principio de la creación, más que en el ser del Verbo, está en las cosas á que dice relación como ejemplar de ellas, como la multiplicidad de las *razones ejemplares* en la esencia divina según la explicación de Samto Tomás, proviene y tiene su raíz en el concepto de los seres creados que por su naturaleza de tales, necesariamente han de ser múltiples.

Petavio propone contra la ortodoxia de Orígenes otro argumento que cree decisivo. En el tomo II in Ioannem num. 2 afirma Orígenes, dice Petavio, que el único Dios verdadero es el que S. Juan llama τόν θεόν con artículo, aquel en cuyo seno estaba el Verbo; mas el Hijo y los demás que reciben la denominación de dioses (θεός, θεοί) sin artículo,

no son verdaderos dioses. Á la dificultad, continúa Petavio, que de aquí resulta, á saber, que se despoja al Hijo de su divinidad y se le coloca en el mismo rango que á las criaturas, responde Orígenes: « además de la diferencia que arriba hemos puesto entre el Hijo y las criaturas, consistente en que el Dios-Verbo (Λόγος-θεός) es respecto de los demás que participan el nombre de dioses, *ministro* de la divinidad, es decir, comunicador de esa misma divinidad que participan, debe añadirse ésta otra: la relación que existe entre los seres criados capaces de razón y el Verbo, es la misma que la que existe entre el Verbo y el Dios sumo; porque lo que es el Dios sumo (Αὐτόθεος) respecto de su imagen (el Hijo) y las imágenes de la imagen (los seres racionales criados), eso mismo es el λόγος ó la razón general, la razón en sí, á las razones de las creaturas racionales. « Hac in tota disputatione, concluye Petavio, in qua stupor cum impietate certat, palmare illud est sacrilegium quod et *Filium Dei verum* dici Deum non patitur, et inter *factos Deos* numerat, ac Verbum, i. e. λόγον, ita comparari cum creaturis affirmat, quemadmodum cum λόγῳ ipso summus ac verus Deus » ([1]).

No habrá incrédulo ni sociniano que con más energía defienda que Orígenes desconocía la divinidad y consubstancialidad del Verbo.

Pero precisamente el pasaje objetado por Petavio, que es el número 2 y 3 del tomo II in Ioannem, es la demostración más brillante de la ortodoxia de Orígenes, y una confirmación manifiesta de la explicación que hemos dado de su mente al distinguir entre el Verbo según su ser absoluto y el mismo según su relación á las criaturas. Orígenes en este

([1]) Petav. *ibid.*

pasaje está muy lejos de decir, ni que la única persona que participa de la divinidad sea el Padre, ni que el Verbo no sea Dios. La mente de Orígenes, como se ve leyendo con alguna atención sus palabras, es ésta: solo el Padre es Αὐτόθεος (Dios por sí) porque él solo posee la divinidad imparticipada en todos sentidos; porque ni participa de la divinidad por mera semejanza ó analogía como aquellos á quienes la Escritura llama *dioses* cuales son los jueces del Salmo 82 á quienes dice el Señor « yo dije; vosotros sois dioses », pues es verdadero Dios; ni la divinidad verdadera que posee, la recibe de otra persona de quien proceda en el seno mismo de la divinidad, pues es Dios-*Ingénito*. Por el contrario, todos las demás que en la Escritura son llamados *dioses*, lo son por participación, ó de mera analogía como los jueces; ó de verdadera y propia divinidad, pero participada por derivación ú origen en el seno mismo de la naturaleza divina única, como el Verbo y el Espíritu Santo. Este es el sentido genuino de las palabras de Orígenes objetadas por Petavio, como se ve con evidencia, porque en el num. 1 dice expresamente que el Verbo « no *fué hecho* en el principio, ni *empezó á existir* en el Padre, como si antes no hubiera existido en Dios, puesto que *existió siempre* y *siempre en el Padre,* pues antes de todo tiempo y antes de los siglos, *en el principio existía el Verbo* y *el Verbo estaba en Dios* », y que « á diferencia de lo que sucedía en los Profetas, las cuales pasaban á ser ilustrados por la palabra de Dios despues de haber estado en tinieblas, el Verbo *es Dios* por lo mismo que *está en Dios* » (1).

(1) ORÍG. *in Ioann.*, tomo II, núm. 1. « A los hombres se les comunica *palabra* de Dios, pero en Dios no empieza á existir como

Quiere decir Orígenes que mientras entre los Profetas y el Verbo existe una unión puramente externa y accidental, fundada en la distinción de separabilidad entre el ser de los mismos Profetas y el ser del Verbo; por el contrario, entre Dios y el Verbo la unión es íntima, substancial y esencial, porque el ser del Verbo es idéntico al ser de Dios; « lo cual, dice, es claro por lo mismo que el Verbo está *siempre* en Dios: pues si el ser de ambos no fuera idéntico, debería darse un estado en el cual Dios estuviera sin el Verbo », como sucede en los Profetas.

Sea cual fuere la ambigüedad que reina en estos pasajes de Orígenes sobre la acepción de la voz principio (ἀρχή), pues mientras unas veces la toma en el significado de *principium efficiendi,* otras la toma en el de principio de duración; insistiendo en frases que tienen sentido claro y preciso,

---

si antes no existiera en él, sino que por haber estado *siempre* con el Padre se dice: el Verbo *estaba* (ἦν) en Dios, porque no fué comunicado (ἐγένετο, *factus est*) á Dios ». (Alude Orígenes á los pasajes donde para expresar la comunicación de la palabra de Dios á los Profetas se dice: « factum est verbum Domini ad... » ἐγένετο λόγος κυρίου πρός...) Y el mismo verbo *era* (ἦν), prosigue Orígenes, es predicado del Verbo porque ya *existía* en el principio, aun en el tiempo en que estaba en Dios, de modo que no estaba separado ni del principio ni de Dios. Además, el Verbo ni *es hecho* en el principio como si no existiera en el principio, ni es comunicado á Dios como si no estuviera en Dios: antes de todo tiempo y antes de toda duración *en el principio existía ya el Verbo* y *el Verbo estaba en Dios.* Á los Profetas les ilustra el Verbo ó la palabra con luz de conocimiento haciendo que vean presente lo que no entendían antes de que les fuera comunicado el Verbo; pero *en Dios* el *Verbo es Dios* por lo mismo que está en él ».

es evidente que Orígenes afirma: 1° que el Verbo no *fué hecho* en Dios, no pasó del no ser al ser, porque *siempre fué:* por eso no se dice de él que: ἐγένετο sino que ἦν; 2° que el Verbo existente siempre en Dios, es Dios. Luego, según Orígenes, el Verbo, además de aquel modo de ser según el cual es *Sabiduría*, Verbo en sentido rigoroso, Vida, etc., y por razón del cual *fué creado* (ἐκτίσθη), pasó del no ser al ser; posee otro ser *eterno* y *divino,* según el cual no pasa del no ser al ser y es verdadero Dios, consubstancial al mismo.

Pasando al num. 2, Orígenes despues de exponer la diferencia con que S. Juan habla del Verbo y del Padre llamando á éste Dios con artículo y al Verbo Dios sin artículo, lo cual explica Orígenes diciendo que la razón es porque el Padre es Dios *imparticipado*; el Hijo, Dios por *comunicación,* añade: « Así se desvanece lo que perturba á muchos, los cuales por temor de admitir *dos dioses,* ó niegan que la propiedad (1) del Hijo sea distinta realmente de la propiedad del Padre, confesando no ser distinto del Padre aquel á quien ellos dan sólo el nombre, mas no la personalidad de Hijo (2); ó niegan la divinidad del Hijo, admitiendo que la *propiedad de éste es total y adecuadamente divèrsa de la del Padre.* A unos y otros debe decirse que el Αὐτόθεος es el Dios con

(1) ἰδιότης = proprietas, propiedad; expresa el ser propio de cada persona divina como tal.

(2) ὁμολογοῦντας θεὸν εἶναι τὸν μέχρι ὀνόματος παρ' αὐτοῖς Υἱὸν προσαγορευόμενον. « Confesando ser Dios aquel á quien de solo nombre saludan Hijo ». Si de solo nombre saludan Hijo y niegan la distinción de su ser propio de Hijo respecto del ser propio del Padre, hacen al Hijo realmente idéntico con el Padre, no distinguen dos personas.

artículo, el Dios *imparticipado;* y que todo lo que fuera de él es deificado mediante la participación de la divinidad del Dios imparticipado, debe ser llamado, no *el Dios* con artículo, sino más bien *Dios* sin artículo. En lo cual el primogénito de la creación, *habiendo aspirado á sí mismo la deidad,* es más digno de honor que los demás dioses fuera de él, de los cuales es Dios el Dios imparticipado según aquello: *El Dios de los dioses, el Señor me habló;* por ser el que les suministra ser dioses extrayendo del Dios sumo de donde hacerlos sin envidia dioses y comunicándoselo según su bondad » ([1]).

Examinemos con atención este testimonio. Con él quiere Orígenes resolver la dificultad de los que, por no admitir *dos dioses,* incurren en uno de estos dos *dogmas falsos é impíos* (περιπίπτουντας ψευδέσι καὶ ἀσεβέσι δόγμασι); ó de negar como Noeto y Sabelio la distinción real de las personas en la divinidad diciendo que las denominaciones de Padre é Hijo no expresan realidades distintas, sino que son puramente nombres distintos de la misma realidad; ó de poner distinción substancial y adecuada entre el Padre y el Hijo ([2]). Ahora ocurre preguntar: si en la explicación que Orígenes propone en las palabras que hemos transcrito, su mente es colocar fuera y por debajo de la naturaleza divina propiamente dicha al Verbo, ¿ evita los dos escollos que pretende evitar? ¿No incurre por el contrario evidentemente en el segundo error? Luego en la mente de Orígenes la divinidad

([1]) ORÍGENES, *in Ioann.,* tomo II núm. 2.

([2]) Orígenes expresa así esta distinción: « (τιθέντας Υἱοῦ τὴν ἰδιότητα καὶ τὴν οὐσίαν κατὰ περιγραφὴν τυγχάνουσαν ἑτέραν τοῦ πατρὸς) ponentes Verbi proprietatem et essentiam existentem diversam a Patre ».

que atribuye al Verbo no puede ser substancialmente distinta de la divinidad del Padre ó Dios sumo. Según eso, la comunicación de la deidad del Padre al Hijo, debe entenderse dentro del seno de la naturaleza divina, por comunicación de origen y no de acción transeunte. Confirmación manifiesta de esta aplicación son las expresiones con que describe esa comunicación de la dîvinidad al Hijo. Dice que el Hijo *aspira* á sí mismo la divinidad del Padre, que *extrae* del Padre la deidad. Añade que el Hijo suministra á los que en la Escritura son llamados dioses aquello que les merece esa denominación, porque primero lo ha absorbido ó transfundido del Padre. ¿Y qué es lo que el Hijo comunica á los que en la Escritura son llamados *dioses?* Ya lo dice en el núm. 1, es *á sí mismo*, la palabra de Dios. De modo que, según Orígenes, la palabra de Dios, el Verbo puesto en comunicación con los Profetas, hace que eston sean llamados *dioses,* precisamente porque les comunica la divinidad verdadera y real, esto es, a sí mismo, aunque de un modo extrin seco. Además, Orígenes dice que el Hijo comunica el fundamento de la denominación de dioses á aquellos *de quienes es Dios el Dios sumo.* Orígenes, pues, hace al Dios sumo, Dios de los *dioses* que lo son por la liberalidad del Verbo, pero se guarda muy bien de decir que es *Dios de éste.* Si la divinidad que posee el Verbo no fuera la divinidad substancial del Dios sumo, ¿por qué éste no había de ser Dios del Verbo como lo es de los demás? ¿Por qué el Verbo no habrá de ser incluído en aquellos *dioses* significados en las palabras *Deus deorum?*

Debe advertirse además que al explicar Orígenes la razón porque el Dios sumo es llamado (según él) ὁ θεος con artículo, habla próximamente solo de la diferencia de denomi-

naciones entre Padre é Hijo, no entre el Padre y otros que en la Escritura son llamados dioses; y dice expresamente que el Padre es llamado Dios con artículo por ser *ingénito*. Admite, pues, la comunicación de la divinidad por la generación y coloca la incomunicabilidad en que se funda la denominación de ὁ θεός con artículo, no en cualquiera impartición, sino en la impartición absoluta que excluye la comunicación tanto por acción inmanente como transeunte.

A la instancia que propone Petavio, tomada de la segunda diferencia que establece Orígenes entre el Verbo-Dios y los llamados *dioses* de la Escritura, consistente en que estos últimos son al Hijo lo que el Hijo al Padre, de donde, según Petavio, lejos de resolverse la dificultad contra la consubstancialidad del Verbo, por el contrario se confirma; respondemos que en la mente de Orígenes, y según el *tertium comparationis,* esta diferencia conspira á enaltecer la divinidad del Verbo-Dios sobre los dioses-Profetas ó Jueces, colocándole en el rango de Dios en todo rigor, y de ningún modo como supone Petavio en el de dios-creatura ó dios impropiamente tal. El punto de la comparación está, según Orígenes, en que así como el Padre *comunica* al Hijo la deidad, así el Hijo la comunica á los Profetas; pero Orígenes no pretende decir que también el *modo* de comunicarla es el mismo. *Solo* quiere expresar que así como el Padre comunica su *divinidad* al Hijo, así éste comunica la suya á los Profetas; pero el *modo* debe entenderse en conformidad con lo expuesto en las explicaciones precedentes. En ellas ha dicho que entre la unión del Verbo con los Profetas y la del Padre con el Verbo hay la diferencia inmensa de que mientras la primera es puramente externa, accidental y adventicia, la segunda es íntima, substancial, esencial y eterna,

no solo en tiempo, sino en naturaleza, de modo que no puede concebirse no solo un *momento* de duración, pero ni un *estado* de naturaleza en el cual el Padre estuviera sin el Hijo, ó en el que éste no existiera y existiera en el Padre. Sería, pues, injusto interpretar á Orígenes en el núm. 3 de un modo contrario á la explicación que acaba de dar en el núm. 1 [1].

[1] Orígenes, tomo I, núm. 1, 2 y 3.

ÍNDICE

PARTE TERCERA

Fórmulas ambiguas

PARTE CUARTA

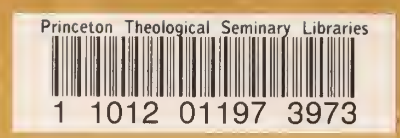
El subordinacianismo anteniceno

PARTE QUINTA

En qué consiste el progreso doctrinal

ÍNDICE

de pasajes bíblicos explicados en el texto


Princeton Theological Seminary Libraries
1 1012 01197 3973